Adrian Marino

Hermeneutica lui Mircea Eliade

Dacia

DE ACELAȘI AUTOR

1. *Viața lui Alexandru Macedonski,* București, Edit. pentru literatură, 1965
2. *Opera lui Alexandru Macedonski,* București, Edit. pentru literatură, 1967
3. *Introducere în critica literară,* București, Edit. Tineretului, 1968; trad. maghiară, Kriterion, 1979
4. *Modern, Modernism, Modernitate,* București, Edit. Univers, 1969
5. *Rumänische Erzähler der Gegenwart,* Gute Schriften, Bern, 1972
6. *Dicționar de idei literare,* I, A—G, București, Ed. Eminescu, 1973
7. *Critica ideilor literare,* Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1974; trad. germană, Dacia, 1976; trad. franceză, Bruxelles, Complexe, 1978
8. *¡Olé! España,* București, Edit. Eminescu, 1974
9. *Carnete europene,* Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1976
10. *Prezențe românești și realități europene,* București, Edit. Albatros, 1978

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Adrian Marino

HERMENEUTICA LUI MIRCEA ELIADE

214844

143628
B.C.U. - IASI

EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA 1980

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta de IOAN HORVAT BUGNARIU

16 IUN 1980
B.C.U. „M. EMINESCU"
— IAȘI —
ob 512898

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Dans mes travaux, j'ai essayé d'élaborer cette herméneutique; mais je l'ai illustrée de façon *pratique*, sur la base de documents. Il me reste maintenant, à moi ou à un autre, à systématiser cette herméneutique".

Fragments d'un journal, p. 556.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PREFAȚĂ

Lucrarea de față — o critică de idei, inclusiv literare — reprezintă dezvoltarea și reelaborarea pe baze noi a studiului cu același titlu publicat anterior în *Revista de istorie și teorie literară* (2/1977, pp. 223—250 și nr. 3/1977, pp. 371—399). În ambele versiuni, cercetarea noastră este cea mai întinsă și aprofundată despre acest subiect întreprinsă pînă acum, nu numai în țară, unde constituie primul studiu de acest gen din „bibliografia" românească a lui Mircea Eliade.

Hermeneutica lui Mircea Eliade răspunde în forma sa actuală — cel puțin în intenția autorului — următoarelor obiective:

1. Să „descopere" și să pună în lumină, în mod sistematic și analitic, printr-o minimă dar esențială încadrare comparativă, prima hermeneutică românească modernă, în integralitatea principiilor și aspectelor sale de bază. Sînt luate în considerare atît începuturile românești de tinerețe, cît și operele de maturitate, hermeneutica lui Mircea Eliade fiind analizată în mod sistematic și în unitatea sa organică. Putem urmări în felul acesta cum s-a dezvoltat și cum funcționează, pe texte, un sistem hermeneutic modern.

2. Să integreze această hermeneutică foarte puțin cunoscută, în istoria criticii și a ideilor literare românești, și în

felul acesta să consolideze o tradiție românească de studii hermeneutice. Ea ar putea să corecteze și să echilibreze excesul de subiectivism, impresionism și jurnalism literar dominant adesea în critica publicistică. Această hermeneutică este capabilă să deschidă un drum nou interpretării și exegezei românești teoretice și aplicate, cu prelungiri directe în critica ideologică, literară și artistică.

3. Să facă legătura între propriile preocupări ale autorului și singura hermeneutică românească existentă. Lucrările noastre hermeneutice anterioare, dintre care amintim pe cele mai importante: *Dicționar de idei literare*, I, 1973, și *Critica ideilor literare*, 1974: (tr. germană: 1976; tr. franceză: 1978), aveau nevoie de o încadrare în această tradiție, pe care încearcă s-o continue și s-o dezvolte de la nivelul, orizontul și necesitățile criticii românești actuale. *Hermeneutica lui Mircea Eliade* este deci „veriga" care lipsea unui ansamblu de cercetări personale începute cu ani în urmă. Ea definește, în parte, și o filiație spirituală și mai ales o orientare comună de gîndire, un cadru — în același timp universal și românesc — al unor noi căutări și încercări hermeneutice și ideocritice. Este un mod foarte precis de a spune că lucrarea de față nu este cîtuși de puțin rezultatul unei conjuncturi, entuziasme de moment și cu atît mai puțin un simplu gest publicistic.

4. Să restituie doar adevărata metodă de gîndire a lui Mircea Eliade (și nu *totalitatea* gîndirii sale) acoperită în ultimul timp de o destul de mare cantitate de articole și „eseuri" — aproximative, diletante, inconsistente, multe deadreptul incompetente — care, cînd nu falsifică în mod direct, fie și involuntar, spiritul și metoda gînditorului român, întreține în orice caz despre opera sa o imagine vagă, inexactă, fabuloasă, aproape „mitică", „homerică". Ea este foarte favorabilă denaturărilor, interpretărilor abuzive și vulgarizatoare. Mircea Eliade are nevoie, în primul rînd, de o prezentare și analiză

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

critică rece, obiectivă, ferită de entuziasme neofite, în adevărat spirit hermeneutic. Să mai adăugăm, în sfîrșit, că această carte scrisă de la un alt orizont decît cel publicistic-impresionist, riscă să nu fie, poate, pe deplin înțeleasă chiar de la început în toate aspectele sale și că ne asumăm în mod deschis acest eventual „risc", pe care-l socotim neesențial și efemer?

Cîteva indicații de metodă sînt de asemenea necesare. Lucrarea are un caracter „introductiv" într-un dublu sens: a) de inițiere într-o problemă încă foarte puțin cunoscută; b) de inițiere sistematică în toate ideile și textele care ilustrează această problemă. Ea nu-și propune să fie exhaustivă, să epuizeze toate aspectele și nici nu exclude, cîtuși de puțin, posibilitatea altor interpretări ale hermeneuticii lui Mircea Eliade. Dar în măsura în care alte studii vor pleca de la aceleași premise, ele nu pot să nu ajungă la aceleași rezultate, sau la altele foarte apropiate. Unele capitole pot și trebuie adîncite. Am dat — deocamdată — doar o primă imagine de ansamblu, conform unei viziuni personale.

Carte de hermeneutică, scrisă în spirit hermeneutic, după o metodă hermeneutică, ea se sprijină în permanență pe analize și pe interpretări de texte, în mod organizat, prin descifrarea și integrarea continuă a semnificațiilor textelor. Am întreprins o hermeneutică a hermeneuticii lui Mircea Eliade conform propriilor sale principii, pe texte, prin texte, cît mai aproape de texte, decupate, încadrate și interpretate conform unei scheme riguroase. Am vrut să reacționăm și în felul acesta împotriva divagațiilor apoase ale „eseismului". Am dat în note cît mai multe referințe precise nu numai în scopuri „introductive", ci și pentru a readuce în discuție cît mai multe texte, unele complet uitate.

Lucrarea noastră se vrea în același timp și o carte de hermeneutică „militantă", chiar în spiritul lui Mircea Eliade și al hermeneuticii de acest tip. Nu am scris o lucrare neutră,

indiferentă, obiectivistă, ci pe deplin „asumată" și „angajată" în termenii înșiși ai hermeneuticii discutate. Nu întreprindem numai o ideocritică, ci și o confruntare permanentă de poziții. Operația de demontare și reasamblare a ideilor lui Mircea Eliade are și sensul unei asimilări, din interior, al acestui sistem hermeneutic. Din care cauză, am notat în permanență coincidențele și asemănările de gîndire între concepțiile autorului și ale noastre. Dar întreaga operație echivalează și cu o invitație obiectivă la idei hermeneutice active, la actualizarea lor permanentă, pe un plan care depășește activitatea noastră personală și chiar contextul criticii actuale. Implicațiile universale ale gîndirii lui Mircea Eliade sînt importante și ele au fost subliniate cu insistență.

Nu ascundem, totuși, că am scris o carte, în primul rînd, în cadrul culturii române și pentru cultura română în care hermeneutica lui Mircea Eliade introduce idei și perspective noi și necesare. Am studiat doar un aspect al operei lui Mircea Eliade, ce ni se pare actual și util reflexiei critice românești. Dealtfel, după literatura propriu-zisă a autorului, hermeneutica este singurul aspect al operei sale filozofice într-adevăr asimilabil culturii române actuale. Studiile de istoria religiilor au nevoie de o altă încadrare și specializare. Nu am întreprins deci cîtuși de puțin o hermeneutică a concepției lui Mircea Eliade despre *homo religiosus*, ci exclusiv o cercetare de metodă din perspectiva hermeneuticii generale, „clasice". Socotim chiar necesară, într-un fel, scoaterea hermeneuticii din zona exclusivă a fenomenelor religioase mai mult sau mai puțin „misterioase", „esoterice", „sacre", printr-o laicizare completă a acestei discipline.

O problemă care poate fi pusă dar pe care lucrarea noastră nu-și propune s-o rezolve în detalii, este și aceea a afinităților și corespondențelor lui Mircea Eliade cu familia de spirite românești mai mult sau mai puțin înrudite. La prima vedere cîteva nume par să se impună cu necesitate: Lucian Blaga,

Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, într-o oarecare măsură chiar și N. Crainic, cel din *Nostalgia paradisului*. O privire mai atentă descoperă însă că orientarea fundamentală, definitorie, a spiritului lui Mircea Eliade este, de fapt, alta: ea nu este nici metafizică, nici interesată exclusiv de ontologie, nici de ortodoxie. Preocupările esențiale ale lui Mircea Eliade de fenomenologie, morfologie și istorie obiectivă a creațiilor culturale nu aparțin gînditorilor români amintiți. Aceștia nu și-au pus niciodată problema obiectului și metodei hermeneutice și nu folosesc acest concept. În unele împrejurări apar chiar delimitări explicite și implicite de metodă: *Lucian Blaga și sensul culturii (Insula lui Euthanasius*, București, 1943, pp. 188—195), de pildă. Afinități substanțiale pot fi descifrate totuși cu unele din lucrările recente de hermeneutică a „rostirii românești", a „rostirii filozofice românești" ale lui Constantin Noica. Dar și în această împrejurare deosebirile de metodă (preocuparea esențială, unică, a lucrării noastre) sînt mari. Din care cauză sistemul de referințe comparatiste românești, din această sferă, este fără voia noastră relativ redus. Este evidența însăși, sprijinită de toate datele documentare obiective, că Mircea Eliade își elaborează concepția și metoda hermeneutică *în afara* acestor referințe, că ele dispar din scrisul său — dintr-o cauză sau alta — după 1945, și că izvoarele fundamentale ale gîndirii sale sînt de fapt altele. Am notat totuși, ori de cîte ori analiza rece a textelor o impune, o serie de coincidențe, paralelisme și convergențe precise, evitînd „comparatismul" entuziast.

Documentată și în biblioteci străine, cartea pe care o prezentăm s-a bucurat nu mai puțin de sprijinul activ al lui Mircea Eliade însuși, întîlnit în ultimii ani în repetate rînduri (cf. *Carnete europene*, Cluj-Napoca, 1976, pp. 103—105; *Prezențe românești și realități europene*, București, 1978, pp. 333—334, 352—353), care ne-a procurat o serie de lucrări personale și texte rare. Informația noastră a sporit și datorită

tînărului savant Ioan Petru Culianu, de la Universitatea din Groningen, precum și bibliotecii de specialitate a lui Lucian Stanciu. Tuturor la adresez întreaga mea recunoștință.

A. M.

Cluj-Napoca, 14 mai 1979

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. HERMENEUTICA ŞI CRITICA ROMÂNEASCĂ

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Situația hermeneuticii în cultura și critica românească este departe de a fi clarificată. De fapt, hermeneutica — chiar și în înțelesul său tradițional de disciplină a „interpretării", de teorie și tehnică obiectivă a „exegezei" — nu este nici măcar bine cunoscută. Unele încercări recente, ale noastre, sporadic și ale altora[1], au atras atenția asupra problemei, termenul a început oarecum să circule, dar fără urmări deosebite. Hermeneutica românească modernă „laică" se află încă la primii săi pași, în faza pionieratului. Spunem „modernă" și „laică", deoarece o hermeneutică religioasă, biblică, a existat, în mod firesc și la noi, începînd din secolul al XIX-lea, și chiar mai înainte, în mediile teologice și seminariale. Preocupările noastre actuale se îndreaptă însă într-o altă direcție.

Așa cum am afirmat și în *Critica ideilor literare*, credem necesară readucerea hermeneuticii „în centrul studiilor lite-

[1] Adrian Marino, *Dicționar de idei literare* (București, 1973), I, pp. 17—18. 792; idem, *Critica ideilor literare* (Cluj, 1974), pp. 233—234, 397; aici puținele referințe citabile: N. Balotă și mai ales Lucian Stanciu, autorul celui mai aprofundat studiu românesc de istoria hermeneuticii: *Hermeneutica și spiritualitatea greacă*, (I—III), în: *Studii de istorie a filosofiei universale* (București, 1974), IV, pp. 79—101; (București, 1977), V, pp. 9—22; (București, 1979), VI, pp. 9—20.

rare, prin dezvoltarea unei metodologii noi, deosebită radical de *toate* metodele criticii românești actuale (fără a li se opune în mod necesar și cu atît mai puțin a le «anula») și care să constituie în același timp și o încercare de contribuție la teoria generală a hermeneuticii contemporane. Critica românească este îndreptățită — am spune chiar obligată — să ia fără nici o inhibiție și astfel de inițiative".

Notam cu același prilej și rolul considerabil de precursor al lui Mircea Eliade:

„O contribuție hermeneutică importantă teoretică și aplicată aduce Mircea Eliade în domeniul simbolurilor, miturilor, istoriei religiei" (p. 234).

Această contribuție specific hermeneutică nu este încă bine cunoscută, în toate direcțiile și articulațiile sale teoretice și metodologice; nici în străinătate, unde au apărut totuși unele studii de sinteză, nici — deocamdată — în critica noastră. Este deajuns să parcurgem unele cercetări recente[2] pentru a ne convinge de gradul lor de generalitate, de neparticipare reală și de necunoaștere totală a operei românești a lui Mircea Eliade, fără de care este cu neputință o imagine globală, organică și critică a gîndirii sale. Așa cum observă și Constantin Noica, Mircea Eliade „este dintre acei autori care nu pot fi citiți decît în *întregime*". În perspectiva totalității am adăuga noi, în spirit riguros hermeneutic pentru care relația *parte-tot/tot-parte* este fundamentală. Cunoașterea fragmentară, rapsodic-impresionistă este prin definiție caducă, neadecvată, irelevantă. Se pune imediat întrebarea întrucît exegeții actuali (străini și români) ai operei lui Mircea Eliade respectă exi-

[2] Dario Rei, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: note su Mircea Eliade*, in: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, VIII (1972), pp. 535—562; David M. Rasmussen, *Mircea Eliade. Structural Hermeneutics and Philosophy*, in: *Symbol and Interpretation* (The Hague, 1974), pp. 25—37.

gența esențială a cuprinderii — din interior — a unui ansamblu sistematic. Citām tot din Constantin Noica:

„A apărut recent, în Franța, un masiv volum omagial închinat lui Eliade (este vorba de «caietul» *L'Herne* no. 33/1978, n.n.). Compar aproape tot ce au scris acolo învățații *străini* despre Eliade cu studiul lui A.M. apărut anul trecut în două numere ale «Revistei de istorie și teorie literară», sub titlul *Hermeneutica lui M. E.* și văd cu ce altă adîncime și cuprindere îl înțelege criticul român. Este vorba totuși de un critic care acordă mult de tot Apusului, pînă și «cercul» acela hermeneutic, care în sens bun este foarte românesc: nu înțelegi să vorbești cum trebuie *despre* ceva, ci *întru* ceva. Dar un lucru esențial, dincolo de calitatea criticului român, îl deosebește de străin, tocmai faptul că el vorbește *întru* hermeneutica lui Eliade"[3].

Să facem abstracție de „judecățile de valoare" care ne privesc și să reținem doar indicațiile de metodă. Ele se suprapun pînă la identitate obiectivelor noastre pe care le-am defini astfel:

1. Orice studiu despre „Hermeneutica lui Mircea Eliade", ca și despre orice altă hermeneutică românească, nu poate fi gîndit și scris cu adevărat decît în cadrul criticii românești, din perspectiva criticii și tradiției culturale românești. Științele umane operează numai în interiorul unui „context bine delimitat", conștient de propria sa istoricitate. O hermeneutică adecvată are dealtfel drept sarcină punerea în lumină a realității istorice în interiorul înțelegerii însăși. Este ceea ce Hans-Georg Gadamer definește prin expresia *Wirkungsgeschichte*[4]. Studiul hermeneuticii lui Mircea Eliade este de neconceput în afara situării și încadrării sale istorice, a izvoarelor și refe-

[3] Constantin Noica, *Jurnal de idei* (VII), in: *Cronica*, 29/1978.

[4] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1973), pp. 282—283.

rinţelor sale specifice, a tradiţiei care o instituie şi în interiorul căreia se dezvoltă.

2. Referinţa necesară la o tradiţie spirituală, în speţă românească, echivalează cu recuperarea integrală a unei hermeneutici româneşti, a celei mai importante hermeneutici româneşti moderne, ale cărei baze sînt puse între cele două războaie. Hermeneutica lui Mircea Eliade urmează deci a fi „descoperită" şi reintegrată istoriei gîndirii şi criticii noastre. Această recuperare echivalează cu recunoaşterea, continuarea şi dezvoltarea unei adevărate tradiţii hermeneutice româneşti, care include, în parte, dar nu prin latura specifică a filozofiei sale, şi pe Lucian Blaga[5]. Aceeaşi operaţie poate şi trebuie încercată şi în cazul originalei opere hermeneutice a lui Constantin Noica. Ne gîndim în special la lucrări ca: *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creaţie şi frumos în rostirea românească* (1973), *Spiritul românesc în cumpătul vremii* (1978), *Sentimentul românesc al fiinţei* (1978), al căror spirit şi metodă îşi aşteaptă încă adevărata analiză hermeneutică.

3. Dezvoltarea, în primul rînd prin Mircea Eliade, a unei tradiţii hermeneutice româneşti, echivalează — în situaţia cultural-istorică actuală — cu întemeierea unei adevărate hermeneutici româneşti. Mircea Eliade iniţiază şi dă primele orientări studiilor hermeneutice româneşti moderne, inaugurează de fapt o nouă direcţie critică, constituie un izvor central de referinţă pentru orice elaborare hermeneutică viitoare. Pe drumul unei hermeneutici româneşti, gîndirea lui Mircea Eliade constituie doar o etapă de început, dar esenţială. A reveni la sistemul său de interpretare înseamnă a ne ridica în permanenţă la o sursă fundamentală, la un nucleu ideatic şi metodologic plin de sugestii. În cultura română hermeneutica lui

---

[5] Ilina Grigorovici, *„La Trilogie de la Connaissance" et les prémisses d'une herméneutique roumaine*, in: *Dacoromania*, 3, 1975—1976, pp. 65—82.

Mircea Eliade reprezintă din toate aceste cauze o operă de „inițiere".

4. Descoperită și reintegrată tradiției spirituale și ideologice românești, prin întregul său caracter creator, hermeneutica lui Mircea Eliade nu este mai puțin „creația" celui ce o „descopere", o „reconstituie", o „sistematizează", în chiar spiritul autorului (V, 1), care-și exprimă în *Fragments d'un journal* (vezi și epigraful cărții), exact aceeași dorință. Nicăieri și niciodată Mircea Eliade nu și-a expus ideile hermeneutice în această formulare, ordine și sistematizare, care ne aparțin în întregime. Dar în nici o fază a cercetării noi nu ne-am despărțit — în cel mai pur spirit hermeneutic — de textele lui Mircea Eliade pe care le-am interpretat pas cu pas în lumina și în cadrul unei „înțelegeri" globale și esențiale (II, 4). Asupra acestei noțiuni fundamentale vom reveni pe larg, în marginea definițiilor lui Mircea Eliade însuși. Să spunem deocamdată doar că un astfel de act de înțelegere și interpretare fundamentală corespunde la ceea ce Hans-Georg Gadamer numea „fuziunea orizonturilor" *(Horizontverschmeltzung)*, iar Constantin Noica „a vorbi *întru* hermeneutica lui Eliade". Este evident că numai printr-o astfel de corespondență spirituală actul hermeneutic ia ființă. Despre o operă hermeneutică nu se poate pronunța cu îndreptățire decît un hermeneut și un ideocritic, un spirit de aceeași structură, formație și orientare.

5. Că hermeneutica lui Mircea Eliade invită ea însăși la adevărate dezvoltări „creatoare", o dovedește și faptul că ea inspiră — am spune chiar obligă — la numeroase extrapolări, toate legitime, toate întemeiate pe litera și spiritul textelor. De la hermeneutica ideilor și credințelor religioase, la problemele generale ale hermeneuticii și interpretării, apoi la hermeneutica ideilor literare și artistice, trecerea este firească și necesară. Hermeneutica lui Mircea Eliade nu se aplică numai conceptelor și comportamentelor religioase, ci și istoriei ideilor, literaturii, artei. Ea se încheie în mod logic printr-o

teorie estetică și critică, printr-o metodologie critico-literară. Se știe dealtfel destul de puțin că Mircea Eliade a desfășurat nu numai o activitate critică, dar că a fost animat și de o concepție critică personală, care-și păstrează în esență validitatea și actualitatea.

6. Clarificarea și documentarea acestui aspect al hermeneuticii lui Mircea Eliade sînt însemnate deoarece hermeneutica precizează în același timp raporturile sale cu celelalte direcții ale criticii românești, anterioare și contemporane. Nu poate fi vorba, în nici un caz, de „anularea" sau „eliminarea" tendințelor și metodelor existente. Toate direcțiile coexistă în critică prin miezul lor valabil. În cazul în speță se poate, totuși, vorbi de o bine venită și necesară contrabalansare a pozitivismului, scientismului, sociologismului și impresionismului critic. Pentru a nu mai vorbi de reacțiile „criticii" jurnalistice, pur empirice, plat subiective, lipsite de principii, de metodă și de o scară consecventă de valori. Hermeneutica opune aproximației, diletantismului, subiectivismului estet un ansamblu de „metode" care oferă o *altă* posibilitate de interpretare, critică, o *altă* „analiză de text". În locul „beletrismului creator" tautologic (de ce „creație pe marginea altei creații"?), o metodă concretă, obiectivă, întemeiată pe primatul textului (G. Ibrăileanu vorbea și el de „supunerea la text"), pe descifrarea și explicarea metodică a sensurilor și semnificațiilor exprimate sau latente, pe parcurgerea unor circuite convergente de lectură și interpretare, derivate din însăși natura — am spune „ontologică" — a actului critic. Această hermeneutică scoasă direct din texte se întoarce îndărăt la texte, sistematizată, obiectivată, orientată de principii generale, în cadrul unei „metodologii" (cuvîntul încă sperie pe unii) imanente și inductive. Precizările — necesare — vor veni pe parcurs.

Să spunem deocamdată că hermeneutica — al cărei drum este deschis în cultura noastră modernă de Mircea Eliade — diversifică și îmbogățește gîndirea critică românească, dezvoltă

conceptul de critică, pune bazele unei reflexii interpretative organizate și sistematice, deschide noi perspective, depășește stereotipia și dogmatismul de orice speță, stimulează elaborarea de noi sinteze, care integrează prin recuperare și la nivele superioare, numeroase elemente tradiționale. Orice hermeneutică este un proces deschis și hermeneutica lui Mircea Eliade nu face excepție. Ea oferă posibilitatea unei convertiri selective a tuturor elementelor „hermeneutice" anterioare, fie și incipiente, a instituirii unei tradiții care a depășit tutela „monștrilor sacri". Mircea Eliade introduce în gîndirea critică românească elemente importante de regenerare și modernizare: noi principii și puncte de vedere, noi perspective și metode, necesitate dealtfel permanentă. Hermeneutica lui Mircea Eliade dovedește că multe din eternele controverse pe tema Ghrea-Maiorescu, Ibrăileanu-Lovinescu, Călinescu-Lovinescu etc. sînt de fapt depășite și nesemnificative și că a sosit timpul de a face noi pași mai departe.

7. Toate aceste contribuții întăresc convingerea că hermeneutica (nu numai a lui Mircea Eliade) este în același timp în măsură să aducă o contribuție importantă și la deprovincializarea culturii și gîndirii critice românești, la scoaterea sa din neesențial și periferic. Concepție românească elaborată pe coordonate de bază și într-un context românesc, hermeneutica de acest tip interesează — prin elementele sale de generalitate, obiectivitate și metodă — un public intelectual larg. Este, de fapt, al doilea „sistem" critic românesc (după al lui M. Dragomirescu), care a avut și are o reală circulație internațională. Succesul său se datorește și faptului că Mircea Eliade „scrie bine". Nimic indigest și apăsător în opera sa: „Je voulais écrire un français exact et clair, c'est tout"[6]. Un român își pune toate problemele hermeneutice esențiale, le rezolvă după

[6] *L'épreuve du labyrinthe.* Entretiens avec Claude-Henri Roquet (Paris, 1978), p. 106.

metoda și în stilul său, instituie o tradiție hermeneutică românească, regenerează în parte peisajul critic al literaturii sale, reușește să integreze aceste preocupări gîndirii critice contemporane. Cartea de față încearcă să demonstreze, pe larg toate aceste contribuții trecute pînă acum cu vederea.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. HERMENEUTICA: OBIECT ȘI METODĂ

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Trebuie precizat de la început că studiul hermeneuticii lui Mircea Eliade nu poate fi fecund și concludent decît din perspectiva teoriei hermeneutice generale, „tradiționale", așa cum ea a fost definită și practicată de la Schleiermacher încoace. Este de observat că Mircea Eliade nu se referă niciodată la prelegerile de *Hermeneutik* ale acestui autor, după cum lipsesc orice referințe la Dilthey sau Spitzer. Dintre „moderni", sînt citați Bultmann (dar ca teolog, nu pentru *Das Problem der Hermeneutik)*, apoi Hans-Georg Gadamer și alți cîțiva, însă fără nici o insistență. Ne grăbim să adăugăm, totuși, că nu această atitudine este cu adevărat semnificativă, ci faptul că Mircea Eliade descoperă „singur" o serie de procedee hermeneutice esențiale și tradiționale (care se întîlnesc și la Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur și ceilalți), prin simplă intuiție și reflexie hermeneutică, am spune „empirică", în urma unui contact imediat și autentic cu „textele". Această atitudine asigură hermeneuticii sale un caracter tehnic, nespeculativ, foarte concret, aproape „filologic". Mircea Eliade pleacă totdeauna de la „texte" și „documente", examinate în vederea rezolvării unor probleme bine definite. Hermeneutica sa se aplică în mod sistematic numai unor situații precise, riguros situate teoretic și istoric.

Mircea Eliade reface, am spune în mod genuin — după cum vom vedea — întreaga problematică hermeneutică fundamentală. El redescoperă singur *toate* pozițiile și soluțiile clasice ale hermeneuticii, pune și rezolvă *toate* problemele sale de bază, prin simplă confruntare cu o situație hermeneutică esențială: necesitatea explicării și interpretării „textelor". Doar că în cazul său nu mai este vorba de textele biblice, punctul de plecare al hermeneuticii „clasice" — acestea sînt discutate numai în cadrul și contextul larg al istoriei religiilor — ci de totalitatea „textelor" mitico-simbolice, de ansamblul „documentelor" etnografiei religioase și ale istoriei religiilor. Mircea Eliade parcurge în felul acesta o situație circulară nu mai puțin hermeneutică: de la interpretarea textelor biblice (faza Schleiermacher), la exegeza mitologiei universale (faza actuală), prin aceeași relație esențială dintre hermeneut și text. Această relație este calitativ egală în toate fazele și momentele sale istorice.

Cazul lui Mircea Eliade este interesant și sub alt aspect: el dovedește existența, în orice caz posibilitatea unei hermeneutici latente, implicite, care ascultă de propria sa logică imanentă, de mecanismul său de funcționare. A scoate o metodă explicită și sistematizată dintr-una implicită[1] și neorganizată constituie, în mod aparent un paradox. Și totuși doar acest tip de hermeneutică „empirică", spontană, confirmă faptul că procesul hermeneutic are în mod inevitabil o bază intrinsecă, structurală, am spune ontologică. El se precizează și se dezvăluie în mod necesar pe parcursul desfășurării sale, în însuși actul hermeneutic. Spiritul analitic și interpretativ se structurează hermeneutic și Mircea Eliade acționează conform acestei legități spirituale.

[1] Unii critici au observat cu pătrundere această realitate: cf. Ioan P. Culianu, *Mircea Eliade* (Assisi, 1978), p. 23, 160.

Trebuie subliniat și faptul că preocuparea metodologică la Mircea Eliade — deși evidentă — nu este foarte accentuată. El manifestă chiar o anume prudență și rezervă metodologică. Nu este „obsedat" în orice caz de metodologie,[2] intuind probabil spontaneitatea, suplețea și labilitatea intrinsecă a procesului hermeneutic însuși. Pentru a nu mai sublinia că rezultatul este, în conștiința sa, mai însemnat decît metoda, că „produsul" trece în mod necesar înaintea „procesului de fabricație". Mircea Eliade nu oferă un model hermeneutic normativ. El este străin de ideea de „canon", mereu reactualizată,[3] apropiat în această privință de poziția lui Hans-Georg Gadamer și Paul Ricoeur, filozofi care se refuză deopotrivă „comportamentului metodologic" și „științei" hermeneutice „normative".[4] Și cu toate acestea, aproape toate studiile lui Mircea Eliade încep prin indicații precise de metodă, adecvate în fiecare caz în parte obiectivelor urmărite. Este deci mai corect să spunem că Mircea Eliade nu are opțiuni metodologice foarte rigide, prealabile, și cu atît mai puțin canonice. El subsumează interesul pentru cotroversele de metodă soluțiilor și rezolvărilor directe și aplicate.

Nu ezităm deci a vedea în hermeneutica lui Mircea Eliade un moment important, *modern*, din istoria acestei metode, îmbogățită și dezvoltată — contribuție, am spune, capabilă — printr-o atitudine și abordare tipic hermeneutică: exegetică, „filologică" în sens larg. Ea pleacă totdeauna de la experiența imediată și insistentă a „textelor", a istoriei religiilor, fără ample discursuri teoretice, de la text spre metodă în mod concret, experimental. Nu este vorba de o aplicare riguros programatică a unei metode, ci de elaborarea, de descoperirea

[2] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 6.

[3] Pierre Fruchon, *Ressources et limites d'une herméneutique philosophique*, în: *Archives de Philosophie*, 30 (1967), p. 418.

[4] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1973), p. XIV; Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris, 1969), p. 313.

„pe viu" a unei metode. Aceasta se cristalizează și se teoretizează — progresiv și fragmentar — în chiar actul constituirii sale: *text-hermeneut-text/hermeneut-text-hermeneut.* Relație reciprocă, alternativă, progresivă, circulară, de cea mai pură esență a „cercului hermeneutic": *Zirkelschluss* (Schleiermacher), *Zirkel in Verstehen* (Dilthey), *to and fro movement* (Leo Spitzer), asupra căruia vom reveni. De unde și aspectul „creator" al acestei hermeneutici, care „se face" — ca să ne exprimăm astfel — sub ochii noștri, în cadrul unui proces deschis, neîntrerupt. O hermeneutică *in statu nascendi,* mai bine spus: *in actu,* construită progresiv pe măsură ce exegeza textelor înaintează. O „metodă" de tip *work in progress* elaborată concomitent cu problemele ce-i sînt puse și pe care le rezolvă. O hermeneutică actualizată și constituită în chiar actul elaborării sale. O astfel de hermeneutică este nemetodologică (în sens de neprogramatică), nedogmatică. Ea numai devine, se precizează, se completează, pe parcursul actualizării sale. O metodologie deschisă ce se desfășoară doar în conformitate cu premisele și dinamica sa interioară.

1. Definiția hermeneuticii

Conceptul de hermeneutică în definiția lui Mircea Eliade reface, de fapt, etapele fundamentale ale acestei discipline: inițial sacră, de interpretare a voinței zeilor și „mesajelor" divine, oculte (oracole, profeții, declarații criptice, ermetice), apoi profană: juridică, filologică, literară, de exegeză textuală în sens tot mai larg. Traiectoria va fi, în esență, aceeași: hermeneutica lui Mircea Eliade începe prin a se supune vocației sale originare: interpretarea și clarificarea fenomenelor religioase, pentru a se deschide treptat — prin implicație latentă

sau directă — spre totalitatea fenomenelor spirituale, artistice, literare etc.

Obiectul esențial este definit cu deosebită claritate: „Ilustrarea posibilităților unei hermeneutici a universurilor religioase arhaice și populare, altfel spus a creațiilor spirituale lipsite de expresii scrise și, în general, de criterii cronologice valabile". Aceste „universuri religioase" sînt constituite — în terminologia autorului — din „hierofanii": „manifestări ale sacrului exprimate în simboluri, mituri, ființe supranaturale". Fenomene percepute de hermeneutul modern sub formă de „structuri", ca elemente solidare ale unui „limbaj prereflexiv ce necesită o hermeneutică particulară". Ansamblul acestor investigații reprezintă „hermeneutica sistematică a sacrului și a manifestărilor sale istorice".[1] Ceea ce Mircea Eliade va numi „metoda mea hermeneutică"[2] urmează deci a fi extras, clarificat și definit din totalitatea aplicațiilor sale practice, care acoperă — lucrările *Traité d'histoire des religions* și *Histoire des croyances et des idées religieuses* o dovedesc cu precădere — întregul domeniu al morfologiei și fenomenologiei religioase. Întreprindere considerabilă, pasionantă, cu puține echivalențe în epoca actuală.

Acesta fiind punctul de plecare al unui proces complex de cristalizare și sistematizare, nu vom fi surprinși constatînd în același timp și o oarecare instabilitate terminologică și deci semantică. Și la Mircea Eliade (și la mulți alți contemporani) noțiunile de „hermeneutică", „exegeză", „descifrare", „interpretare", „înțelegere" etc. sînt oarecum sinonime, în orice caz solidare și circulare. Se pot desprinde totuși două sensuri majore, am spune privilegiate, ale hermeneuticii eliadești:

---

[1] *De Zalmoxis à Genghis-Khan* (Paris, 1970), p. 11; *La nostalgie des origines* (Paris, 1971), p. 9, 14.

[2] *Fragments d'un journal* (Paris, 1973), p. 67.

1. Creație și tradiție a sensurilor textelor sacre, hermeneutica urmărind dezvăluirea înțelesului realității ultime implicate în totalitatea textelor de această categorie;[3]

2. Metodă de studiere a acestor sensuri, efortul organizat de a „surprinde mai puțin imperfect valorile religioase ale societăților preistorice".[4]

Hermeneutica va fi deci și pentru Mircea Eliade „arta", metoda sau „știința" „descifrării" semnificațiilor religioase și de orice altă natură. Accepție curentă, „clasică", în același timp „elementară" și „inevitabilă". Nu este vorba de regenerarea definițiilor de bază, ci de redescoperirea și redefinirea condiției însăși a hermeneuticii. Pentru a defini hermeneutica, C. Noica va folosi noțiunea și mai tradițională de *lecție*[5] *(lectio)*, în cea mai bună tradiție filologică.

Labilitatea terminologică aparține aceleiași orientări tradiționale. Foarte des vom întîlni și la Mircea Eliade — inutil a da referințe precise — expresii ca: „a descifra" — „descifrare", „a decripta" — „decriptare", urmate de „preocuparea", de „necesitatea" de „a descifra", de „a decoda" una după alta semnificațiile unui text sau „document" religios. Orice text trebuie „tălmăcit cum trebuie", preocupare care apare cu insistență încă în opera de tinerețe.[6] Hermeneutica este, pe scurt, o metodă de „descifrare" și „clarificare" a „textelor", metodă ce se cere ea însăși „descifrată" și „clarificată" atît în cauzalitatea, cît și în mecanismul său obiectiv de funcționare.

---

[3] *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris, 1976), I, p. 220.

[4] *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 11.

[5] Constantin Noica, *Creație și frumos în rostirea românească* (București, 1973), p. 8.

[6] *Insula lui Euthanasius* (București, 1943), p. 360.

Poate fi reamintit, în trecere, că astfel definită hermeneutica se menține încă la nivelul Boeckh, Dilthey, Bultmann,[7] cu prelungiri și în sfera actuală de activitate a lui Mircea Eliade.[8] Ea implică postulatul următor: orice descifrare este accesibilă cunoașterii, orice întrebare pusă oricărui text poate primi un răspuns, deci hermeneutica este în mod esențial posibilă. Hans-Georg Gadamer insistă îndelung asupra acestui punct capital[9] ce deschide drumul hermeneuticii totale: o metodă de cuprindere, sistematizare și descifrare a totalității creațiilor spirituale, a universalității spiritului uman. Ideea unei „hermeneutice universale" este dealtfel implicată la același filozof[10] în mod direct precum și în întreaga activitate hermeneutică a lui Mircea Eliade. El aparține fără îndoială aceleiași familii de spirite.

Vom constata, pe parcursul analizelor noastre, că hermeneutica gînditorului român se extinde, prin extrapolare, de la analiza fenomenului religios, la cel spiritual, artistic și literar, în totalitatea aspectelor sale semnificative. Este deci greșit a spune că hermeneutica lui Mircea Eliade are drept obiect doar mitul și simbolul. Ea cuprinde, după cum s-a și observat dealtfel, și premise ale unei hermeneutici filozofice.[11] Mircea Eliade contestă că obiectivul său principal ar fi întemeierea

[7] August Boeckh, *Encyclopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften* (Leipzig, 1877), pp. 79—80; Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900) in: *Gesammelte Schriften* (Leipzig und Berlin, 1924), V, p. 332 sq; Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik* (1950), in: *Glauben und Verstehen* (Tübingen, 1958), II, pp. 211—212.

[8] Charles H. Long, *Le sens de l'oeuvre de Mircea Eliade pour l'homme moderne*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 224.

[9] Hans-Georg Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problem*, in: *Kleine Schriften* (Tübingen, 1967), I, pp. 107—108.

[10] Hans-Georg Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: *op. cit.*, I, p. 113.

[11] David M. Rasmussen, *op. cit.*, p. 25, 33.

unei antropologii filozofice personale. Preocuparea prioritară, fundamentală, rămîne în permanență doar instituirea unei „metode hermeneutice"[12] de valabilitate universală. Definiția „hermeneuticii totale" la Mircea Eliade (IV, 5) trebuie deci extinsă de la orice tip de sacralitate,[13] la orice tip de creație spirituală sacră sau profană.

2. Interpretarea

Definiția hermeneuticii se confundă — teoretic și practic — cu definiția interpretării, noțiuni de fapt sinonime, atît prin tradiție terminologică și culturală, cît și prin accepțiile lor curente actuale. Pentru a ne limita numai la sfera de referințe familiare lui Mircea Eliade, vom reaminti că pentru Paul Ricoeur — singurul hermeneut francez care a asimilat metoda gînditorului român — „hermeneutica propriu-zisă" constă în „interpretarea aplicată de fiecare dată unui text particular" sau cu o formulă și mai concisă: „știința interpretării".[1] Hermeneutica reprezintă — pentru a da o definiție foarte generală — teoria și metodologia interpretării textelor și surprinde oarecum faptul că Mircea Eliade pare să disocieze două noțiuni în realitate sinonime, în orice caz strict convergente. El vorbește, de pildă, într-un loc, de „interpretări și hermeneutici scolastice",[2] fără a se înțelege bine dacă

[12] *Notes for a Dialogue*, în: I. B. Cobb (ed), *The Theology of Altizer. Critique and Response* (Philadelphia, 1970), p. 236.

[13] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 157.

[1] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 294, 311; idem, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, 1965), p. 35; în același sens: B. P. Dupuy, *Herméneutique*, în: *Encyclopaedia Universalis* (Paris, 1968), 8, p. 365.

[2] *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1964), p. 132.

este vorba de o disociere reală, noțională și metodologică, sau doar de o simplă redundanță terminologică.

Descifrarea textelor, și în genere a oricăror materiale, presupune interpretarea lor. De unde întreaga strategie a hermeneuticii, care constă din stabilirea unor principii valabile de interpretare, în funcție de o serie de criterii precise. În acest punct crucial hermeneutica se desparte de orice alte „metode" posibile de interpretare. Ea stabilește condițiile obiective cele mai generale ale interpretării, „modelul" său obiectiv de funcționare. Singura dificultate, în cazul lui Mircea Eliade, stă în descoperirea principiilor obiective, stabile, generale și universal valabile pe care acesta le folosește.

Chiar dacă ideea nu este puternic subliniată în opera savantului român, este evidența însăși că hermeneutica modernă nu face decît să continue și să perfecționeze, cu mijloace documentare și instrumente tot mai fine, o tendință de fapt originară. Ceea ce nu poate să nu pună conștiinței științifice și filozofice moderne, încă o dată, întreaga problemă a validității hermeneutice. Metoda nu este lipsită de dificultăți vechi și noi, unele semnalate lucid și de Mircea Eliade.

Multe din aceste dificultăți își fac apariția încă din antichitate, odată cu exegeza evangheliilor „autentice". Origen scoate în evidență — printre primii — obstacolele stabilirii „adevărului istoric" în interpretările neo-testamentare[3] (și nu numai în astfel de cazuri). Aceeași întrebare — drapată în mari falduri filozofice — răsare maliții și azi, adresată uneori în mod direct lui Mircea Eliade însuși.[4] Reapare deci mereu problema „obiectivității" istoriei religiilor și a etnologiei hermeneutice, dificultate majoră pe care Mircea Eliade n-o eludează. Dimpotrivă, el pune în mod deschis chestiunea „va-

[3] *Aspects du mythe* (Paris, 1963), p. 200, 202.

[4] R. (oland?) B. (arthes?), *Lettre („Nos correspondants")*, in: *La Nouvelle Revue Française*, no. 213, 1-er septembre 1970, pp. 124—126.

lidității"[5] hermeneuticii pe care o practică, preocupat să propună și să ilustreze doar interpretări „sigure",[6] necontroversabile, corecte, pe scurt obiective. Aceeași orientare caracterizează, de fapt, întreaga hermeneutică actuală: Paul Ricoeur (referință esențială în cazul lui Mircea Eliade) distinge între interpretarea „subiectivă" și „obiectivă": situarea interpretului în însuși sensul de interpretare indicat de text.[7] O serie întreagă de hermeneuți anglo-saxoni refuză orice altă interpretare a interpretării: ea nu poate fi decît „corectă", „validă", „autentică"[8] etc. Întrebarea esențială rămîne nu mai puțin deschisă: care sînt criteriile „validității"?

O condiție esențială — după Mircea Eliade — este în primul rînd situarea permanentă în planul de referință al textului interpretat, considerarea sa în orizontul său specific, cu excluderea oricăror altor perspective, puncte de vedere etc. Vechiul și solidul principiu al disocierii valorilor poate fi invocat în aceeași ordine de idei și cu aceeași eficiență: „Este esențial să înțelegem bine planul în care se desfășoară opera alchimiștilor".[9] Faptele religioase ori metaforice nu pot fi interpretate în termeni psihologici. Acest principiu hermeneutic de bază este general acceptat și îndelung subliniat: nici un text nu poate fi interpretat dintr-o altă perspectivă decît cea originară și originală.[10] Orice fenomen (religios etc.) supus exe-

---

[5] *Images et symboles* (Paris, 1952), p. 29.

[6] *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris, 1978), II, p. 12.

[7] Paul Ricoeur, *Qu'est-ce qu'un texte?*, in: *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen, 1970), II, p. 198.

[8] E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven and London, 1967); idem, *The Aims of Interpretation* (Chicago and London, 1976), p. 6, 45; Wallace Martin, *The Hermeneutical Cicle and the Art of Interpretation*, in: *Comparative Literature*, XXIV (1972), p. 108 etc.

[9] *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1977), p. 174, 178.

[10] E. D. Hirsch, Jr. *The Aims of Interpretation*, p. 49.

gezei trebuie considerat „în sine", adică în el însuși, „ca un univers spiritual de sine stătător", în specificitatea elementelor esențiale, raportat la propriile sale structuri.[11] Fiecare „document" urmează a fi înțeles în el însuși, pentru ceea ce semnifică el, în ființa sa. Iată de ce este necesară eliminarea oricăror confuzii de planuri și puncte de vedere. Hermeneutica nu poate fi operativă și concludentă decît dacă studiază fenomenele (în acest caz religioase) „în propriul lor plan de referință", numai dacă se analizează un mit în „cadrul de referință care este al său", în funcție de valorile sale specifice.

O a doua condiție este concilierea validității și a pluralității interpretărilor, luarea unei decizii legitime în cazul divergenței, fixarea criteriului de arbitraj al conflictului interpretărilor. Mircea Eliade acceptă fără nici o dificultate polivalența inevitabilă a interpretărilor: mitul, de pildă, reprezintă și pentru el o realitate culturală extrem de complexă, care „poate fi abordată și interpretată din perspective multiple și complementare".[12] Există, în domeniul ideilor și credințelor religioase, o „multiplicitate de interpretări posibile", de fapt „fără număr".[13] Această împrejurare (asupra căreia vom reveni pe larg în capitolul următor) face ca „interpretarea să nu fie niciodată încheiată".[14] Istoria religiilor este în realitate istoria interpretărilor divergente și conflictuale, a apariției și dispariției lor. Un exemplu concludent este oferit — între altele — de pluralitatea și competiția doctrinelor budiste.[15] Despre creștinism s-ar putea spune exact același lucru.

---

[11] *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (București, 1943), p. 126; *La nostalgie des origines*, p. 332; *Traité d'histoire des religions*, p. 46.

[12] *Aspects du mythe*, p. 14.

[13] *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris, 1976), I, p. 26; *op. cit.*, II, p. 241.

[14] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 150.

[15] *Histoire...*, II, p. 92.

Principiul polivalenței interpretărilor — atît de curent și în „noua critică" — este admis de mult atît în hermeneutica arhetipurilor, simbolurilor și miturilor, cît și în cea filozofică actuală, și Mircea Eliade îl putea întîlni în afara propriei experiențe, de fapt, oriunde: la C. G. Jung și Ch. Kerényi,[16] Hans-Georg Gadamer,[17] Paul Ricoeur,[18] la filozofi și hermeneuți italieni ca Luigi Pareyson și Emilio Betti etc. Constantin Noica îl repetă și el, recent, în limbajul său.[19] Mai importantă este precizarea criteriilor la care se oprește Mircea Eliade însuși în efortul de a pune ordine în interpretările rivale, de a le selecta și ierarhiza. Reținem deocamdată doar pe cele mai generale, care pot fi deduse din însăși definiția hermeneuticii și interpretării sale. Urmează a reveni pe larg asupra lor în cadrul discutării *Cercului hermeneutic* (III), la un stadiu cînd metoda hermeneutică a lui Mircea Eliade își dezvăluie toate principiile și procedeele.

O metodă întrutotul clasică redescoperită în mod inevitabil este încadrarea noii interpretări într-unul din tipurile sale tradiționale pe deplin cristalizate încă în Evul mediu: literală, alegorică, morală, anagogică (mistică). O astfel de încadrare operează, prin ea însăși, o triere hermeneutică esențială în baza unui criteriu fundamental și exclusiv. Există indicii precise că Mircea Eliade procedează, uneori, în acest mod. El admite că interpretarea poate fi „dublă", alteori „alegorică".[20] Opțiunea impune, prin ea însăși, o schemă stabilă și reductivă de interpretare. Interpretarea alegorică este, de regulă, dată,

---

[16] C. G. Jung-Ch. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, tr. fr. (Paris, 1974), p. 142.

[17] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 319.

[18] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 199.

[19] Constantin Noica, *op. cit.*, p. 12: „... Va trebui ca vremile cele noi să se aplece asupra sensurilor pe care le-au păstrat cuvintele vechi. și să le preia în noutatea lor".

[20] *Histoire* ..., II, p. 278, 305.

tradițională și hermeneutul modern nu face decît să și-o însușească.

Tipurile clasice de interpretare sînt, prin definiție, dogmatice, teologale, sacralizate de doctrina conciliilor etc.[21] De îndată ce interpretările religioase sînt libere, rezultatele devin divergente și incontrolabile.[22] Mircea Eliade recunoaște — ca istoric — realitatea acestei situații. El știe că orice interpretare „greșită", dogmatic „falsă", este prin definiție „eretică".[23] Dar, ca hermeneut, primatul liberului examen i se impune cu necesitate. Mai mult: aceeași experiență istorică îi spune că există nu numai un conflict inevitabil și permanent al interpretărilor, dar și ierarhii și valorizări necesare, nu mai puțin justificate istoric. Unele interpretări privilegiate, preferențiale, elimină orice oscilare hermeneutică: „interpretarea genială"[24] înlătură, de pildă, comentariile rivale, inferioare, și fixează doctrina. Dar criteriul fundamental de selecție critică, de ierarhizare și valorizare al interpretării, constă — după Mircea Eliade — în caracterul său coerent și sistematic, în logica sa structurală, imanentă. Validitatea este mai presus de orice — după cum vom vedea — o problemă de coerență și convergență.

3. Sens și semnificație

Condiția și obiectul hermeneuticii lui Mircea Eliade, ca și ale oricărei hermeneutici dealtfel, este — după cum s-a putut constata și pînă acum — existența și clarificarea *semnificației*,

[21] Emilio Betti, *Teoria generale della interpretatione* (Milano, 1955), II, pp. 867—885.

[22] Idem, *op. cit.*, II, p. 873.

[23] *Histoire...*, II, p. 353.

[24] *Op. cit.*, II, p. 53.

noțiune-cheie care cere cîteva precizări și un scurt comentariu. Observăm și cu acest prilej o oarecare oscilație terminologică — dealtfel generalizată — existentă de această dată între noțiunile de „sens" și „semnificație". *Sensul*, după cum rezultă dintr-o serie de texte și contexte, este de cele mai multe ori definit ca orientarea generală, înțelesul fundamental, esențial, global, al unui „text". *Semnificația* exprimă, la rîndul său, una dintre conotațiile atestate sau posibile ale sensului esențial, echivalentă cu una dintre interpretările „semantice" ale „textului" (mit, simbol etc.). La Paul Ricoeur întîlnim o distincție analoagă: *sensul* este relația interioară a unei structuri, care spune ceva, la nivelul textului; *semnificația* este reluarea și asimilarea acestui sens în conștiința unui cititor, subiect etc.[1] În multe alte împrejurări cele două noțiuni devin implicit sinonime, situație care precizează și mai mult definiția hermeneuticii ca metodă de descifrare a sensurilor sau semnificațiilor. Nu o dată Mircea Eliade își pune întrebarea: „Care ar putea să fie sensul... (unor date)?" Alte ori, urmărind exact același obiectiv și program, el constată că „specialiștii au neglijat uneori să studieze semnificația acestor date".[2] Solidaritatea, ca să nu spunem identitatea dintre cele două obiective este evidentă.

Ce înseamnă a avea „semnificație", a fi purtător de „semnificații" etc.? După Mircea Eliade domeniul semnificației este instituit de „sensul spiritual" al unui document, de „mitologia implicită" sau latentă, de „sensul tradițional al unei științe".[3] Sens „spiritual", „latent", „tradițional", vrea să spună în mod esențial, sens magic, metafizic, profetic, tot ceea ce exprimă

[1] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 389; *Qu'est-ce qu'un texte*, p. 196.

[2] *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), p. 276; *La nostalgie des origines* (Paris, 1971), p. 18.

[3] *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 7; *Cosmologie și alchimie babiloniană* (București, 1937), p. 17; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 131.

o semnificație ocultă, sacră, transcendentă.[4] Amintim în mod intenționat aceste definiții, unele mai vechi, pentru a demonstra continuitatea și coerența unui sistem de gîndire. Sacralitatea mistic-magică este prin definiție „adîncă", „profundă". De unde, în formulările mai recente, o preocupare constantă de a descifra „semnificațiile profunde", „în repetate rînduri camuflate, degradate sau uitate",[5] *i.e.* esențiale, absolute, ultime. A pune în lumină semnificații înseamnă a face referință la o „realitate absolută". Semnificația revelă în ultimă analiză realitatea ultimă. Pentru mentalitatea mitic-mistic-magică (obiectul privilegiat al hermeneuticii lui Mircea Eliade) aceasta nu poate fi decît transcendentă și „sacră".[6]

Dacă hermeneutica a devenit și continuă să fie o necesitate esențială, faptul decurge din împrejurarea — surprinsă și definită încă din antichitate — că miturile și în genere orice fenomen religios nu pot fi pe deplin înțelese în sensul lor literal, că ele au în mod inevitabil „semnificații ascunse", „subînțelese" *(hypónosai)*. Orice fenomen religios constituie prin el însuși un „cifru", purtător al unui „mesaj" ce se cere descifrat. Mai mult: întreg universul, toate planurile și ritmurile cosmice — privite din această perspectivă semnificantă — se dovedesc a fi „cifrate": „Nu urmează decît să descifrăm ceea ce cosmosul «spune» prin multiplele sale modalități, pentru a înțelege misterul vieții". Cultura și civilizația au deasemenea „secrete", a căror valoare culturală — tot după Mircea Eliade — este încă insuficient studiată: „Toate marile descoperiri și invenții — agricultură, metalurgie, tehnici diferite, arte etc. — implicau, la început, secretul: numai «ini-

[4] *Fragmentarium* (București, 1939), p. 156; *Insula lui Euthanasius*, p. 128; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (Paris, 1978), p. 12.

[5] *Le sacré et le profane* (Paris, 1965), p. 66.

[6] *Traité d'histoire des religions*, p. 143.

ţiaţii» secretelor puteau garanta succesul operaţiei". De unde rezultă că aceste „secrete" presupun o descifrare, deci o hermeneutică. Dacă „secretul", după Plutarc — într-un text amintit tot de Mircea Eliade — „sporeşte valoarea" revelaţiilor,[7] descifrările şi interpretările pe care „secretul" le determină vor fi cu atît mai bogate, hermeneutica va fi cu atît mai activă şi mai necesară, cu cît aceste „secrete" vor fi mai numeroase, mai adînci, mai enigmatice. Dealtfel totul începe — la nivelul mentalităţii primordiale — prin a fi secret, misterios, enigmatic, iniţiatic. Hermeneutica nu este decît prelungirea şi consecinţa unei astfel de situaţii. Ea ne pune permanent în epoca modernă în faţa unor semnificaţii „uitate, denaturate, neglijate", „camuflate, degradate" ce urmează a fi descoperite şi interpretate.

Sens ascuns, uitat, secret, ocult (acest joc de cvasisinonime este inevitabil) înseamnă în acelaşi timp sens „primordial" sau „original" (= originar).[8] Semnificaţia primară, primordială, este în mod necesar ascunsă, deoarece condiţia sa originară nu poate fi decît latentă şi obscură. Ea se defineşte în acelaşi timp printr-o indeterminare potenţială dinamică. Ceea ce nu exclude, ba chiar implică esenţialitatea, calitatea sa de „adevăr" fundamental, autentic. Domeniul semnificaţiilor profunde este sfera adevărurilor „ascunse", „ermetice". Întrebarea hermeneutică esenţială va fi deci — şi pentru Mircea Eliade — următoarea: care este „adevărata semnificaţie", ce înseamnă „adevărata semnificaţie" a unui fenomen sau comportament religios?[9] Şi, prin extensiune, a oricărui fenomen, eveniment sau text. Problemă cu atît mai dificilă, cu cît preocuparea

[7] *Aspects du mythe*, p. 189; *Le sacré et le profane*, p. 126; *La nostalgie des origines*, pp. 30—31; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 314.

[8] *La nostalgie des origines*, p. 13; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 10.

[9] *Mythes, rêves et mystères*, p. 295.

hermeneutică majoră privește deopotrivă sensurile imediate, literale, limpezi și cele obscure, opace, oscilante. Mircea Eliade pare să nu-și dea seama — în orice caz el nu-și pune această problemă — că interpretarea corectă a textelor clare este la fel de dificilă, uneori chiar mai dificilă decît a celor confuze, ambigui sau „secrete". Dar orientarea spiritului său este predominant „esoterică", nu „exoterică".

În orice caz, postulatul implicat de esența oricărei hermeneutici, este existența semnificației sau sensului „adevărat",[10] absolut, „veritabil"[11], clar sau opac. Acesta nu poate fi accesibil și descifrabil (deci definit și descris) decît printr-o expertiză hermeneutică adecvată. „Adevărat", „primordial" și „originar" devin în consecință noțiuni sinonime și hermeneutic solidare încă de la Schleiermacher,[12] pentru care sensul „profund" și „intern" al textelor și acțiunilor formează obiectul însuși al disciplinei. Sensul „adevărat" devine din acest motiv și sensul „central" al operei, introducînd și un principiu de ierarhizare a semnificațiilor: majore (centrale), minore (subsidiare). Aceeași concepție, în diferite variante verbale („sens fundamental", „best meaning"), este reafirmată și în lucrări de apariție recentă.[13]

Sîntem acum mai bine pregătiți să înțelegem orientarea generală a hermeneuticii lui Mircea Eliade, foarte tradițională dealtfel. Ea este solid articulată în realitatea fundamentală a semnificației considerată ca ansamblul reprezentărilor

---

[10] *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 183; *Méphistophélès et l'androgyne* (Paris, 1962), p. 195.

[11] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 269.

[12] Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, mit einem Anhang: Zur Datierung, Textberichtigung, Nachweise von Heinz Kimmerle (Heidelberg, 1968), p. 64; cf. și Julien Freund, *Les théories des sciences humaines*, ch. III, *La voie de l'herméneutique* (Paris, 1973), p. 35.

[13] Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, pp. 362—363; E. D. Hirsch Jr., *op. cit.*, p. 77 etc.

exprimate, sugerate, sau asociate unui document, enunț, text, simbol. În cazul lui Mircea Eliade — al hermeneuticii culturale, etnografice, religioase în genere — aceste reprezentări configurează cu precădere un înțeles sau conținut spiritual. De unde preocuparea esențială și constantă de „a degaja aspectul spiritual", al operelor alchimiștilor de pildă.[14] Aspect prin definiție latent și „obscur", care precizează — încă o dată — obiectivul de bază: „Hermeneutica este studiul sensului, al semnificației sau semnificațiilor pe care o idee sau un fenomen religios l-au avut de-alungul timpului".[15] Și cum aceste fenomene sînt în mod inevitabil — putem spune chiar în mod necesar — ambigui, „confuze" (deci interpretabile), hermeneutica își propune să „lămurească" în toate împrejurările „semnificațiile puțin aparente", să „descifreze semnificațiile ascunse"[16] ale oricăror reprezentări sau texte. A defini sensul „mistic" al apei, morții, lumii, soarelui, al tuturor hierofaniilor, și prin extensiune al tuturor ideilor și concepțiilor spirituale înseamnă pe scurt a practica o hermeneutică. Bineînțeles, convergența cu definițiile actuale reprezentative ale disciplinei este desăvîrșită. Pentru Hans-Georg Gadamer, de pildă, „reușita hermeneutică stă în claritatea fără echivoc a sensului vizat", în „clarificarea semnificațiilor" conservate și perpetuate de tradiție.[17] La rîndul său, Paul Ricoeur afirmă că interpretarea urmărește „descifrarea sensului ascuns în sensul aparent", a „sensului manifest în cel latent".[18] Inutil a da și alte referințe comparative.

---

[14] *Forgerons et alchimistes*, p. 145.

[15] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 147.

[16] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 11, 13.

[17] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 371; *Aesthetik und Hermeneutik*, în: *Actes du cinquième congrès international d'esthétique* (La Haye-Paris, 1968), p. 98.

[18] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 116, 26, 146.

Privită din această perspectivă, întreaga viață spirituală a umanității se transformă într-un vast depozit de semnificații sau — poate mai bine spus — într-un considerabil „depozit hermeneutic". Mircea Eliade are vocația pătrunderii dincolo de aparențe, a analogiilor și simbolizării, și spiritul său este stăpînit pînă la saturație de un adevărat pansemantism: „Creierul meu însetat de mister, de corespondențe oculte, de sensuri cosmice".[19] Întîlnirea sa cu mentalitatea culturilor tradiționale, unde toate gesturile umane dezvăluie alături de eficiența lor intrinsecă un sens „simbolic", care le transfigurează,[20] are deci caracterul unei *anamnesis*. Mircea Eliade se reîntoarce și redescoperă în felul acesta însăși condiția spirituală primordială: revelația unui profund și nesfîrșit „sistem" de sensuri obscure, al unui univers de analogii și corespondențe. Exprimat într-un „limbaj prereflexiv" specific, acesta nu poate fi descifrat decît printr-o „metodă hermeneutică specifică". Limbaj profund interpretabil constituit din mituri, rituri, hierofanii, teofanii, alegorii și simboluri etc. care se „manifestă", „vorbesc", „transmit mesaje", revelă „sensuri ascunse".[21] El ține de esența și structura „limbajului secret".[22] Ceea ce face ca hermeneutica să devină implicit o teorie și chiar o practică particulară a obscurităților de orice natură ale limbajului.

Cu desăvîrșire străin de voga panlingvistică actuală, de tendința reducționistă a științelor spiritului la un simplu „limbaj",[23] sau sistem universal și uniform de relații semiotico-

---

[19] *Șantier* (București, 1935), p. 56.

[20] *Insula lui Euthanasius*, pp. 50—51.

[21] *Fragments d'un journal* (Paris, 1973), p. 301, 555—556; *Le Sacré et le profane*, p. 15.

[22] *Limbajele secrete*, in: *Revista Fundațiilor Regale*, 5 (1938), pp. 124—141; *Alegorie sau „limbaj secret"*, idem, 5 (1938), pp. 616—632.

[23] Despre realitatea obiectiv-neformală a unui „signifié mythologique" vorbește și A. J. Greimas, *Du sens* (Paris, 1970); pp. 117—118.

semantice, Mircea Eliade trebuia să-şi pună totuşi problema *semnului* în măsura în care mitologia devine echivalentul unei adevărate semiologii religioase. Principiul de bază precizează: „Un *semn* oarecare este deajuns să indice sacralitatea locului".[24] Dar această definiţie este încă prea generală. Există un înţeles *magic* al semnelor: „Energie condensată pe care comanda ritului perfect sau a verbului precis o pune la îndemîna oficiantului" şi unul *profetic-creştin:* „Manifestare secretă a ritmului istoriei universale". După cum există în acelaşi timp şi o antropologie culturală a semnelor: „Altfel arată o cultură care interpretează şi trăieşte sensul magic al cuvîntului *semn*, şi altfel culturile care şi-au asimilat sensul metafizic sau profetic al semnelor".[25] Pentru Mircea Eliade limbajul simbolic şi mitologic trece înaintea limbajului mijloc de expresie, de comunicare,[26] căci, în viziunea sa hermeneutică, *Lumea se revelă ca limbaj*.[27] El este expresia unui cosmos viu, articulat şi profund semnificativ.

Problemă esenţială la Hans-Georg Gadamer, la Emilio Betti, pentru care limbajul este însuşi orizontul ontologiei hermeneutice, limbajul uman constituie pentru Mircea Eliade doar forma „textuală" a limbajului cosmic universal şi secret (alegoric, simbolic, legendar, emblematic), a modului cum acesta se exprimă, spune *ceva* profund semnificativ existenţei şi conştiinţei umane. Hermeneutica este chemată să descifreze tocmai acest univers de semne şi semnificaţii tradus printr-o serie infinită de „mesaje", care aşteaptă să fie decodate şi interpretate.[28] De unde profundele analogii de substanţă dintre *exegetai* antici, care interpretau oracolele de la Delfi sau „pro-

[24] *Le sacré et le profane*, p. 26.

[25] *Fragmentarium* (Bucureşti, 1939), pp. 155—156.

[26] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 52.

[27] *Aspects du mythe*, p. 174.

[28] *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1964), p. 197, 198; *La nostalgie des origines*, p. 10.

fesioniștii" interpreți ai cultelor romane, de pildă, și hermeneuții moderni ca Mircea Eliade, care regăsesc, descoperă, descifrează și interpretează semnificațiile religioase obscure ale limbajului mitic arhaic. Pentru a nu mai aminti de poeți, care — în concepția antică — păstrează tot printr-un fenomen de *anamneză* memoria primordială a sensurilor pierdute.[29]

Acest pansimbolism constituie o nouă justificare a hermeneuticii totale, globale sau „universale", spre care tinde (cum am văzut și cum vom mai constata) Mircea Eliade: aplicabilă întregii sfere istorice, culturale și utilitare. În cadrul său, evenimentele istorice, curentele culturale, atitudinile practice își au deopotrivă locul alături de totalitatea comportamentelor religioase.[30] Disciplină apărută și situată, ea însăși, sub semnul totalității, hermeneutica integrează niveluri tot mai cuprinzătoare și totale de semnificații. Finalitatea sa ultimă este descifrarea întregului „cosmos" de semnificații. Obiectiv tradițional pe care Mircea Eliade îl redescoperă prin întreaga sa experiență științifică și filozofică.

Geneza semnificației se confundă la hermeneutul român cu o cunoaștere, poate mai bine spus o recunoaștere a unei ontologii implicate în totalitatea documentelor etnografiei religioase și culturale. Ceea ce duce la ipoteza spiritului uman deschis *ab initio* unor „intuiții fundamentale" de natură să-i definească situația existențială, să precizeze poziția omului în cosmos. Ceea ce face ca omul să-și constituie, prin însuși acest fapt, o viziune cosmică alcătuită din niveluri, spații și timpuri „absolute", considerate ca singure „reale", „adevărate". Aces-

---

[29] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 284; II, p. 114; *Aspects du mythe*, p. 149.

[30] *Le mythe de l'eternel retour* (Paris, 1969), p. 176; *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962); *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 23, 39.

te teze apar încă în lucrările de tinerețe[31] și marile sinteze ulterioare nu fac în esență decît să le verifice și să le dezvolte.

Mircea Eliade postulează — și nu vedem cum ar fi putut proceda altfel — existența unor experiențe spirituale elementare și spontane, care se confundă cu *primele* revelații sacro-metafizice ale umanității. Situația omului în cosmos și conștiința acestei situații sînt rezultatul unor acte contemplative și reflexive primordiale: descoperirea unor „spații" sacre situate și identificate în bolta cerească sau în teritorii consfințite prin „semne", ritmuri cosmice care devin hierofanii etc.[32] De unde rezultă că semnificațiile se nasc „spontan" în mentalitatea primitivă, că originea lor nu este — ca să ne exprimăm astfel — „genetică" sau „fizică", ci doar dinamic-potențială, adevărate „creații" organice ale spiritului. Multe din acestea nu sînt decît produsul „limbajului". Dar nu în sensul teoriilor despre originea miturilor ca „maladii ale limbajului", ci doar al capacității sale de creație a unui univers imaginar, plin de creații fabuloase, para-mitologice, para-poetice.[33] În orice caz, teza mai veche potrivit căreia există un primat al teoriei în societățile de tip arhaic[34] este reluată, amplificată și considerată printr-o raportare la principiul ontologic al semnificației: spiritul uman nu poate funcționa fără a descoperi și recunoaște semnificații. Conștiința conferă semnificații

---

[31] *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (București, 1943), p. 26; *Insula lui Euthanasius*, p. 103; *Cosmologie și alchimie babiloniană* (București, 1937), p. 11.

[32] *Le sacré et le profane*, p. 21; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 14; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 63; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 38.

[33] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 12; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 165—166; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 38.

[34] *Fragmentarium*, p. 49.

în mod organic și originar. Orice acțiune profană *trebuie* să primească și un sens (sacru etc.). Orice act de repetiție implică un complex de semnificații, iar semnificațiile la rîndul lor obligă la repetiții, la întoarceri *ab origine*,[35] la arhetipuri.

Hermeneutica devine în această perspectivă nu mai puțin o creație originară și spontană a spiritului. Ea postulează, la fel, existența unui sens al spiritului, fundează un univers spiritual inteligibil, actualizează o posibilitate latentă de interpretare, urmată de un neîntrerupt efort interpretativ. Ea are, în esență, aceeași origine primordială: apariția primei semnificații este însoțită în mod inevitabil și de prima sa interpretare. Cu alte cuvinte, orice semnificație dobîndește, prin simpla sa apariție, un înțeles comunicat, acceptat și validat. Situațiile existențiale presupun în același timp un conținut de semnificații, urmat de descifrarea acestui conținut de semnificații. Dovadă că toate miturile și hierofaniile sînt însoțite de interpretări tradiționale, foarte vechi, atestate istoric, că toate „secretele" antice ascund un sens, stimulînd totodată interpretarea acestui sens: cazul clasic al misterelor din Eleusis.

Se poate deci afirma — și Mircea Eliade o și spune — că impulsul descifrării, al descoperirii de semne și semnificații este ontologic, esențial, și că „singurul sens al existenței este de a-i găsi un sens".[36] Formulă aparent paradoxală, de tinerețe, reluată și dezvoltată ulterior sub formă de variațiuni pe aceeași temă. Peste tot poate fi regăsită aceeași concepție fundamentală privitoare la necesitatea de a recunoaște și „trăi într-un cosmos inteligibil și semnificativ".[37] Spiritul uman nu poate funcționa fără convingerea că există o reali-

[35] *La nostalgie des origines*, p. 8; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 7; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 16, 41.

[36] *Soliloquii* (București, 1932), p. 7.

[37] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 44.

tate ireductibilă, esențial-semnificativă: „Este cu neputință să ne imaginăm cum conștiința ar putea să apară fără să confere o *semnificație* impulsurilor și experiențelor omului".[38] Umanismul acestei concepții este evident și el nu poate fi îndeajuns subliniat: „Nesemnificativul îmi pare antiuman prin excelență. A fi om înseamnă a căuta semnificația, valoarea, a o inventa, proiecta, reinventa".[39] Nimic deci mai legitim decît de a vorbi de existența lui *homo semnificans* chiar la nivelul mentalității arhaice: „Dacă ne dăm silința să pătrundem sensul cel mai profund autentic al unui mit, al unui simbol arhaic, nu putem să nu ne dăm seama că acesta reprezintă actul de cunoaștere al unei anumite situații în cosmos și că, în consecință, acesta implică o poziție metafizică".[40]

Privită din acest unghi, hermeneutica devine o disciplină umanistă prin excelență. Ar fi greșit să se creadă că izvorul său direct este ontologia și hermeneutica existențialistă de tip Heidegger, Gadamer, Ricoeur, chiar dacă aceasta din urmă confirmă din plin teza lui Mircea Eliade. Îndrăznim să afirmăm că ea este scoasă din însăși interpretarea directă a mentalității arhaice, din contactul imediat, sistematic și hermeneutic cu totalitatea textelor și documentelor specifice acestei mentalități. Generalizarea vine abia la sfîrșitul unei profunde și îndelungi intimități, la capătul unui lung proces de analiză și inducție. Ontologia lui Mircea Eliade — și vom reveni asupra acestui aspect — este în mod esențial obiectivă, textualizată, istoricizată. Am fi înclinați să spunem: chiar antispeculativă, în sensul că ea nu pleacă de la principii și postulate dogmatice, metafizice, ci de la fapte și documente riguros controlabile. Constantin Noica deduce în mod analog o ontologie românească din „rostirea românească".

---

[38] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 175.
[39] *Op. cit.*, p. 191.
[40] *Cosmos and History* (New York, 1959), p. 3.

Profundă, ascunsă, absolută, sacră, adevărata semnificație este în același timp — din toate aceste cauze — „virtuală", deci „multiplă", polivalentă, expresia unei „complexități semantice".[41] Mircea Eliade insistă în numeroase împrejurări și de mult timp și asupra acestui fenomen devenit — prin vulgarizare — unul din locurile comune ale „noii critici". Dacă pentru Roland Barthes toate interpretările coerente sînt „valide", pentru Mircea Eliade toate semnificațiile sînt adevărate, în cadrul unei virtualități deschise, desfășurată pe multiple planuri de referință:[42] religioasă, dar și psihologică, psihanalitică etc. Descoperire personală? Redescoperire, în orice caz, prin însăși forța evidenței, căci doctrina polivalenței semnificațiilor are o foarte veche ascendență. Mircea Eliade citează el însuși o teză specifică logicii indiene jaina: „doctrina punctelor de vedere" *(naya-vāda)*.[43] Pot fi reamintite, la fel de bine, teoria confucianistă *tcheng-ming*, sau teoriile eline: Prodicos, Platon, Epicur[44] etc. Tipurile medievale ale interpretării: literal, alegoric, moral, anagogic, corespund la rîndul lor unei împătrite semnificații, unei polisemii așa zicînd cuadruple. Dacă există un efort hermeneutic constant de a stabili „denumirile corecte", de a defini semnificațiile exacte, acest fapt se datorește tocmai permanentei imaginații semantice a umanității, bogăției inepuizabile și contradictorii de semnificații atît de specifice spiritului uman.

Este cazul de a stărui puțin asupra acestor constatări — și vom reveni pe larg asupra lor cînd vom evoca teoria simbolului în concepția autorului nostru (III, 9, c) — deoarece Mircea Eliade vorbește de „neistovita... polivalență"[45] a sem-

[41] *Insula lui Euthanasius*, p. 91; *La nostalgie des origines*, p. 133.
[42] *Traité d'histoire des religions*, p. 131; *Images et symboles*, (Paris, 1952), p. 18; *Le sacré et le profane*, p. 180.
[43] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 221.
[44] Adrian Marino, *Critica ideilor literare* (Cluj, 1974), pp. 47—48.
[45] *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 48.

nificațiilor cu mult *înaintea* vogii actuale a „noii critici". Paralel cu această direcție, dar în mod cu totul independent de ea (pe care dealtfel o precede și o confirmă, în acest domeniu, prin analize specializate, mai stricte, mai tehnice și deci mai convingătoare), Mircea Eliade pune din plin în lumină „simultaneitatea" sensurilor unui simbol, fenomen religios, principiu metafizic, „mister"; *coincidentia oppositorum* traduce, de pildă, voința integrării și transcenderii unui mare număr de opoziții, polarități, dualisme coexistente, în același „text".[46]

De unde două constatări pe deplin îndreptățite: 1) „Nici o hermeneutică nu este excesivă", deoarece ea este legitimată de orice nouă descoperire posibilă de semnificații; 2) Hermeneutica este de fapt inepuizabilă fiindcă semnificațiile — inepuizabile prin ele însele — sînt prin definiție polivalente: deschise, simultane, „suprapuse", „supraetajate", dispuse cu alte cuvinte pe mai multe nivele, pe mai multe registre.[47] Căci semnificațiile religioase nu sînt niciodată „pure". Un fenomen religios (constatare valabilă pentru toate categoriile de fenomene) este în același timp și un fapt istoric, sociologic, cultural sau psihologic, pentru a nu menționa decît aspectele sale cele mai importante. Deoarece nu există concepții religioase pure, nu există nici semnificații religioase pure.[48] Ceea ce duce la constituirea unei hermeneutici plurale aplicabilă fiecărei semnificații în parte, rezultat al coexistenței sensurilor religioase, istorice, sociologice, culturale, psihologice etc. în unul și același document. Toate semnificațiile se nasc și se depun sub formă de aluviuni, în straturi succesive. Sensul nou (creștin)

---

[46] *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 100—103; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 62.

[47] *Insula lui Euthanasius*, p. 18; *Traité d'histoire des religions*, p. 368, 378; *Aspects du mythe*, p. 242.

[48] *Nostalgie des origines*, p. 50; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 146.

nu anulează pe cel vechi (politeist). Sensurile vechi, ancestrale, nu dispar, nu sînt distruse, ci sînt doar aglutinate, integrate sau absorbite în compoziția unor noi sinteze printr-un proces semnificativ augmentativ. Noile semnificații sînt consecința unor noi „prises de consciences".[49] În sfîrșit, o ultimă notă caracteristică a semnificației: orice semnificație profundă are „frumusețea", „noblețea", deci valoarea sa.[50] Descoperirea unei semnificații echivalează cu descoperirea și consacrarea unei valori.

Mircea Eliade se aliniază — și la acest capitol — gîndirii hermeneutice contemporane. Se pune chiar întrebarea întrucît el ar fi putut „inova" într-un domeniu, care nu face de fapt decît să recunoască fenomenul tradițional al „polisemiei", definit *expressis verbis* încă de Dante (*Convivio*, II, 1; *Ep.* XIII). Hans-Georg Gadamer recunoaște sensului o atitudine productivă „inepuizabilă", în cadrul unui proces istoric ilimitat[51]. Pentru Paul Ricoeur sensurile și semnificațiile sînt prin definiție multiple, plurivoce, produsul unui adevărat „nod semantic". Ceea ce obligă hermeneutica să se constituie sub regimul „deschiderii universului semnelor".[52] Și Emilio Betti admite „heterogeneza de semnificații" variabilă de la o epocă istorică la alta.[53] Toate acestea sînt incontestabile. Întrebarea de bază totuși revine: întrucît hermeneutica este posibilă? În ce măsură există o semnificație dacă nu „stabilă" cel puțin una obiectiv motivată, capabilă de a fi descoperită și definită? Căci fără postulatul unei semnificații permanente și nearbitrare, conservată și garantată de text, transmisă de tranziție, care preia și textul și lectura sa succesivă, nici o interpre-

[49] *Images et symboles*, p. 241; *Le sacré et le profane*, p. 117; *Mythes, rêves et mystères*, p. 142.

[50] *Le sacré et le profane*, pp. 8—9.

[51] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 282, 355.

[52] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 8, 15, 60, 61, 65.

[53] Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, pp. 361—362.

tare nu este posibilă. Cum se conciliază polisemia și certitudinea interpretării? Mircea Eliade pleacă de la principiul motivației profunde, în același timp semantice și existențiale, redescoperită și reconfirmată de fiecare intuiție creatoare de semnificație. Este postulatul ontologic al semnificației, care implică certitudinea absolută a unei revelații fundamentale inalterabile. Interpretarea hermeneutică reface, realizează de fiecare dată tocmai această realitate. Mobilitatea și diversificarea semnificațiilor în istorie nu poate anula această situație. Semnificațiile se schimbă prin noile experiențe ale cititorilor, prin modificările limbajului și ale culturii, prin intențiile diferite ale autorilor etc. Dar *ultima* semnificație, pe care o reține orice interpretare, situată inevitabil „la sfîrșitul" tuturor interpretărilor, este în mod necesar totală, considerată în același timp și singura „adevărată". Implicit și absolută, deoarece ea acționează asemenea unui imperativ categoric: interpretul este stăpînit de certitudinea spirituală a unei judecăți universale, definitive, în același timp de existență și de valoare.

Acest din urmă aspect nu trebuie să ne scape: Mircea Eliade nu este niciodată derutat de multivalența semnificațiilor. El știe că „*sens* înseamnă (și) *valorificare*"[54]. El operează deci totdeauna o „*alegere*", o „selecție personală": „Nu mă interesează decît faptele semnificative și substanțiale *pentru mine*"[55]. În cazul imaginilor și simbolurilor („multivalente" prin însăși structura lor) hermeneutul adoptă o dublă atitudine: el acceptă această realitate adesea contradictorie („Imaginea este *adevărată* ca atare, ca fascicol de semnificații și nu doar ca *una dintre semnificațiile* sale sau *unul dintre numeroasele sale planuri de referință*"[56] și în același timp el

[54] *Cuvinte despre o filosofie*, in: *Gîndirea*, VIII, 6—7, 1928, p. 299.
[55] *Fragmentarium*, p. 81.
[56] *Images et symboles*, pp. 17—18.

articulează una sau mai multe dintre aceste semnificații planului de referință al interpretării. În felul acesta semnificația devine — din polivalentă — univocă, exclusivă, iar conflictul interpretărilor dispare. Hermeneutica disciplinează multiplicitatea și se oprește doar la o singură semnificație privilegiată. Ea procedează prin disociere: din multitudinea sensurilor posibile alege doar pe acelea ce pot fi integrate sistemului de interpretare. Restul devine — pe durata interpretării — neinteresant, nesemnificativ, neesențial și cum susține Hans-Georg Gadamer, poate chiar „absurd"[57]. Incongruent și haotic, în orice caz, față de punctul de vedere al interpretării adoptate.

4. Înțelegerea

Noțiunea de *înțelegere* — fundamentală în hermeneutica clasică și modernă — definește obiectul ultim al interpretării: descifrăm și interpretăm semnificații pentru a le „înțelege". Înțelegerea este deci finalitatea și actul suprem al procesului hermeneutic. Din întreaga operă a lui Mircea Eliade se desprinde în mod constant această preocupare: „A înțelege semnificațiile", „o serie de mesaje așteaptă să fie descifrate și înțelese", „a încerca să înțelegem ceea ce ele revelă", „să încercăm să descifrăm mesajul lor"[1], etc. Scopul acestui efort de înțelegere este global: el urmărește atît totalitatea semnificațiilor religioase, cît și a celorlalte „creații

[57] Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, tr. fr. (Louvain-Paris, 1963), p. 74.

[1] *Religions australiennes* (Paris, 1972), p. 197; *La nostalgie des origines*, p. 10; *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), p. 208.

culturale"[2]. Pe scurt, ansamblul fenomenelor spirituale sacre și profane ale umanității.

Identificarea hermeneuticii cu un act de înțelegere aparține unei bune tradiții filozofice, în cadrul căreia Mircea Eliade înscrie un capitol propriu. El pleacă, mai bine spus el revine la identificarea clasică (reluată și de Gadamer, Ricoeur și de mulți alții) conform căreia hermeneutica este arta de a înțelege textele: „A interpreta este sinonim cu a «înțelege»", *intelligere*[3]. Mircea Eliade este apropiat de această tradiție și prin faptul că înțelegerea, ca rezultat, devine mai importantă decît metoda propriu-zisă a înțelegerii. Hermeneutica nu se reduce numai la o tehnologie a înțelegerii[4]. Ea constituie o adevărată operă de inițiere și cunoaștere, de experiență existențială și valorificare a unui vast complex de semnificații.

Se pune imediat întrebarea nu mai puțin esențială: „ce înseamnă a înțelege"? În ce sens precis folosește Mircea Eliade această noțiune al cărei rol hermeneutic este atît de însemnat? Ce se înțelege prin „înțelegere", a găsi „cheia înțelegerii"? Într-un sens foarte general este vorba în primul rînd de „a înțelege corect... manifestările religioase", de „a explora atent și a le înțelege" în sensul bine cunoscut de „descifrare a semnificațiilor" explicite sau implicite[5]. Semnificațiile manifestărilor (religioase etc.) urmează a deveni în felul acesta

---

[2] *Le sacré et le profane*, p. 78; *La nostalgie des origines*, p. 333.

[3] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. XXV, 157, 291, 373; Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 8; idem, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 33; Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, p. 357.

[4] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 250.

[5] *Religions australiennes*, p. 14; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 132; *The Dragon and the Shaman. Notes on a South American Mythology*, in: *Man and his Salvation.* Studies in memory of S. G. F. Brandon, Ed. by Eric J. Sharpe and John R. Hinnells (Manchester University Press, 1973), p. 101.

„inteligibile", „lămurite", atît pentru hermeneut cît și pentru cititori: „A înțelege și a lămuri pentru alții", „a face inteligibil un univers teoretic", un „comportament arhaic". De unde necesitatea și efortul de „a reuși să le traducem în limbajul nostru uzual"[6]. Descifrarea constituie în felul acesta o condiție de bază a înțelegerii. Operația se desfășoară pe două planuri convergente: al conștiinței interpretului și al cititorilor săi, care-i acceptă interpretările: „A le înțelege și a le face înțelese"[7], chiar și semnificațiile cele mai obscure.

Obiectivul urmărit este echivalent, în fond, cu al oricărei „explicații de text" tradiționale. Mai ales că Mircea Eliade precizează că el dorește, de pildă, să „demonstreze pe texte *(sur pièces)* ce vrea să spună un anumit simbol"[8]. Hermeneutica este stăpînită încă de la întemeierea sa de o adevărată obsesie a enunțului, documentului, „textului", de interpretat totdeauna „corect", „adecvat". Această vocație este reafirmată cu putere și în epoca actuală. Mircea Eliade nu numai că se integrează acestei tradiții, dar în anumite împrejurări el chiar anticipă unele din formulările sale moderne. Să ne reamintim bunăoară de Hans-Georg Gadamer, de Rudolf Bultmann, pentru care problema esențială a hermeneuticii constă în „a înțelege chestiunea pusă de text", adevărata înțelegere fiind răspunsul corespunzător textului, operei etc.[9]. Hermeneutica pune și răspunde întrebărilor cruciale, „cheie". Or, într-o exegeză de tinerețe a romanului medieval *Parsifal*, Mircea Eliade subliniază tocmai valoarea esențială — în ace-

---

[6] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 241; *Le sacré et le profane*, p. 137; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 163; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 13; *Forgerons et alchimistes*, p. 6.

[7] *Traité d'histoire des religions*, p. 19; *Le Chamanisme* (Paris, 1968), p. 12.

[8] *Images et symboles* (Paris, 1952), p. 29.

[9] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 351; Rudolf Bultmann, *op. cit.*, II, p. 226.

lași timp hermeneutică și ontologică — a „întrebării juste", „necesare", „așteptate", care dezleagă nu numai sensul existenței eroului, dar o și regenerează[10]. Întreaga ordine universală stă suspendată de găsirea întrebării juste, care implică — în ea însăși — propriul său răspuns. Situație simbolică pentru orice exegeză care vizează sensul esențial, fundamental, al textului. Dar toate acestea nu reprezintă decît condițiile prealabile minimale — și așa zicînd „formale" — ale înțelegerii.

Operația presupune — în miezul său — o delimitare netă, o ieșire radicală de sub regimul „gîndirii" și „cunoașterii" raționale și obiectiv-științifice. Bineînțeles, aceste planuri nu sînt și nici nu pot fi negate, anulate. Cu toate acestea, „a cunoaște" nu înseamnă în mod obligator, necesar, universal și „a înțelege": „Chiar *cunoscînd* — afirmă Mircea Eliade, într-un articol programatic de tinerețe — nu *înțelegem*"[11]. Structura înțelegerii este mai apropiată de intuiție și revelație: „Înțelegerea nu se obține prin gîndire, pentru că e însăși gîndirea *repliée sur elle-même*. E contemplativă, e statică. Ea ni se dă, de undeva din noi sau din afară de noi — dar nu se cunoaște prin gîndire"[12].

Dar chiar în această ipoteză înțelegerea aspiră la validare și aprobare comună, la o solidarizare în jurul efectelor și rezultatelor sale. Înțelegerea *mea*, se transformă în normă universală. Ea năzuiește la o recunoaștere obiectivă. Condiția „obiectivității" nu este pusă în mod serios la îndoială de hermeneutica modernă, care postulează participarea la o semnificație comună, la sensul global al tuturor enunțurilor[13]. Ea

---

[10] *Insula lui Euthanasius*, p. 199, 200.

[11] *Itinerariu spiritual*, IX, *Misticismul*, în: *Cuvîntul*, III, 911, 30 oct. 1927.

[12] *Soliloquii*, p. 73.

[13] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 157, 276.

doar formulează *altfel* obiectivitatea înțelegerii. Mai întîi prin acceptarea caracterului real, „dat", al oricăror fenomene supuse examenului hermeneutic. Deci, implicit, recunoașterea comportamentelor religioase (oricît de stranii, barbare, excesive) drept „fapte umane, fapte de cultură, creații ale spiritului — și nu izbucniri patologice de instincte, acte de bestialitate sau infantilism". Ceea ce echivalează cu efortul de a surprinde semnificația „ideologică", „implicată", „subadiacentă", în toate miturile și simbolurile interpretate, chiar dacă stranii sau aberante în aparență. Numai această abordare poate să îndepărteze impresiile subiective și să deschidă o perspectivă obiectivă capabilă să înțeleagă „normalitatea", fie și derutantă, a unui comportament religios. Pentru a înțelege un grup de semnificații — oricare ar fi acestea — este deci neapărată nevoie „să reconstituim ideologia care le-a asumat și le-a valorizat"[14]. Pe scurt, nu înțelegem decît descifrînd semnificații „ideologice". Altfel spus, aspecte ale unei concepții despre lume, cosmogonii sau metafizici în întreaga lor evidență. Oricît de elementară, de surprinzătoare s-ar prezenta ea observației noastre.

Mai mult: încă într-o lucrare de tinerețe se făcea precizarea — esențială — că riscăm să nu înțelegem nimic din „științele naturii" ale vechilor culturi mesopotamice „dacă nu avem pururea în minte concepția lor despre lume, cosmologia lor"[15]. Cheia oricărei interpretări ce înțelege este deci raportarea la un *Weltanschauung* specific, care elaborează, articulează și valorizează „situații" originare (influență existențialistă evidentă), analoage „situațiilor" empirice (psihologice, istorice)[16]. Fiecare dintre acestea cer o înțelegere

[14] *Aspects du mythe*, p. 19, 94, 98; *Mythes, rêves et mystères*, p. 98. 119.

[15] *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 20.

[16] *La nostalgie des origines*, p. 19; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 19.

adecvată. Singurele elemente profund semnificative situate la baza vieții religioase a umanității sînt numai „experiențele originare". Aceste experiențe fundamentale, existențiale, exprimă percepția ori intuiția unei situații specifice omului în cosmos. Sau cu o formulă de sinteză: „Ambiția istoricului religiilor este de a ajunge pînă la situația existențială asumată de omul religios... și de a face această experiență primordială inteligibilă contemporanilor noștri"[17].

A „înțelege" în această accepție „existențială" (asupra căreia Mircea Eliade revine mereu) înseamnă „a accepta" — și nu cu o expresie uzuală, convențională — a „demistifica" (atitudine ce trebuie ea însăși demistificată[18]), ci dimpotrivă a te transpune și gîndi în termeni cosmogonici, simbolici, metafizici, atunci cînd necesitatea hermeneutică o cere. A intui „revelațiile" concrete ale acestor procese de cunoaștere și a te ridica — prin clarviziune intelectuală — pînă la ele. A reface într-un cuvînt în sens invers — rațional, analitic, științific — revelațiile primordiale și, odată ajuns la acest stadiu, a le înțelege și descrie din interior, la un nivel spiritual echivalent cu o adevărată „inițiere"[19].

Condiția ideală a înțelegerii ar fi deci spontaneitatea, identificarea și cuprinderea imediată, integrală, a obiectivului: un simbol, un dans sacru urmează a fi înțelese în mod direct, fără nici o „cheie". Hermeneutica devine așadar — ca să ne exprimăm astfel — un expedient, chiar o tristă necesitate, utilă doar indivizilor care nu mai trăiesc în orizontul simbolului. Mircea Eliade denunță, uneori, „incompatibilitatea simbolului în timpul nostru", în care pînă și cei mai abili gînditori contemporani „au nevoia unei *chei*, unui instrument cu

[17] *Traité d'histoire des religions*, p. 19, 133; *Le sacré et le profane*, p. 140; *Naissances mystiques*, (Paris, 1959), p. 22.

[18] *Le sacré et le profane*, p. 9; *L'épreuve du labyrinthe*, p. 139, 158; anterior: Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 86.

[19] *Forgerons et alchimistes*, p. 136.

care să deschidă acel instrument simbolic". El se revoltă și mai tîrziu împotriva necesității că o anume „laborioasă exegeză trebuia făcută. Dar tocmai asta mi se pare întristător: că *trebuia* făcută, că numai un astfel de comentariu poate comunica cititorului de astăzi semnificația acelui dans, semnificație ce ar trebui să fie *evidentă* . . ."[20]

„Cei ce înțeleg" sînt deci indivizii capabili să gîndească simbolic, cosmogonic, metafizic și să se transpună, să se identifice spiritual — în mod direct și imediat — cu astfel de poziții și situații[21]. A înțelege înseamnă în ultimă analiză a realiza spontan o situație ontologică, a avea acces la *alte* realități și în felul acesta a-ți asuma un *alt* statut ontologic. Înțelegerea realizează așadar o mutație, o integrare urmată de o restructurare ontologică. Ceea ce ne îngăduie să pătrundem în „esența", „destinul" și „misterul" unor mituri și simboluri. Să ne situăm „în interiorul lor", să disociem între sensul lor profund — singurul revelator — și formele infantile, degradate sau ridicole pe care ele uneori pot sau par să le îmbrace[22].

Ultimul rezultat al înțelegerii este realizarea unității și inteligibilității omului și cosmosului, a situației esențiale a omului în cosmos. Această înțelegere asigură ordinea și unitatea cosmică și a ființei, existența însăși fiind un act esențial de înțelegere. Omul există în cosmos în măsura în care el înțelege, poate da un răspuns problemelor existenței prin propria sa „angajare". Înțelegînd sensurile ultime ale exis-

[20] *Oceanografie*, p. 16; *Caiet*, in: *Revista Scriitorilor Români*, 12/1973, p. 32.

[21] *Le sacré et le profane*, p. 9; *Mythes, rêves et mystères*, p. 264, 302; *Traité d'histoire des religions*, p. 139; *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 123.

[22] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 111; *Traité d'histoire des religions*, p. 48; *Le sacré et le profane*, p. 139; *Fragments d'un journal* p. 232.

tenței, el pătrunde în generalitatea ființei umane și deci în esența fiecărui individ. Căci a înțelege — reflex evident al ontologiei existențiale de tip Heidegger-Gadamer — înseamnă a exista. Nu înțelegerea altui individ ca ființă distinctă, autarhică, ci egală, de aceeași structură și substanță, adevărat *alter ego*. Înțelegerea constituie în această filozofie modul de a fi a lui *Dasein*. Ea este însăși modalitatea de a dobîndi conștiința propriei noastre existențe, de a lua act de noi înșine și de a reflecta asupra noastră ca ființă[23]. Înțelegînd omul în misterele, simbolistica și mitologia sa, fie cît de ascunsă, sfîrșim *ipso facto* prin a înțelege în adîncime *omul*, deci pe noi înșine. Lumea miturilor și simbolurilor „trebuie cunoscută și înțeleasă pentru a putea înțelege situația omului în cosmos. Or, după cum se știe, această situație constituie deja o metafizică"[24]. Înțelegerea după Mircea Eliade este în același timp existențială și cosmică, deci totală.

O veche tradiție asimilează actul înțelegerii cu al „explicării". Noțiunea are înțelesuri variate în științele naturii și ale spiritului, întemeiată în cazul acestora din urmă pe procedee discursive și reducționiste: cauzalitate, legitate etc. În domeniul hermeneutic există și o distincție între *subtilitas intelligendi* = înțelegerea propriu-zisă, și *subtilitas explicandi* = operația de interpretare sau exegeză, a căror unitate internă este în ambele cazuri obiectivă: a înțelege este sinonim cu a interpreta, *i. e.* a „explica". Explicarea și înțelegerea sînt reunite în felul acesta în aceeași concepție globală a lecturii ca pătrundere a sensului[25].

[23] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. XVI, XXI; Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 7—28.

[24] *Traité d'histoire des religions*, p. 60; *Le sacré et le profane* p. 71; *Fragment autobiografic*, in: *Caiete de dor* 7/1964, pp. 1—2, cf. *L'Herne* 33/1978, p. 316.

[25] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 291; Paul Ricoeur, *Qu'est-ce qu'un texte?* p. 197.

Ambiguitatea termenului este evidentă: în hermeneutică „explicarea" nu-și păstrează înțelesul său curent scientist, pozitivist, reducționist, așa-numita *reductive fallacy* a criticii anglo-saxone. Explicația joacă, într-adevăr, un rol cognitiv, epistemologic, dar nu în sens cauzal[26], experimental, empiric, ci doar hermeneutic, de clarificare și lămurire a unei semnificații fundamentale. Pentru Mircea Eliade nu există nici o deosebire esențială între interpretare, înțelegere și explicare. Iată cazul mitului, care povestește totdeauna modul cum o realitate ia ființă: „Narînd *cum* lucrurile devin existente, ele sînt «explicate» și se dă un răspuns la o altă întrebare: pentru ce ele devin existente? «Pentru ce» este totdeauna implicat în «cum»"[27]. Cu alte cuvinte, explicația cauzală se suprapune peste înțelegerea sensului ultim. Cu precizarea că pentru interpretul modern această înțelegere este rezultatul unui proces hermeneutic, în timp ce pentru un primitiv problema „explicării" este inexistentă și de neconceput: elementele mitului sînt totdeauna date, acceptate, trăite; ele n-au *cum* și *de ce* să fie „explicate"[28]. În orizontul mitului, explicația cauzală este totdeauna imanentă, intrinsecă structurii mitului însuși.

Mircea Eliade se vede confruntat în permanență cu labilitatea semantică a „explicării". El este cînd preocupat de „fapte" științific stabilite, obiective, valide, de explicații și deducții pur raționale[29], cînd de elucidări hermeneutice, prin „explicări" de semnificații esențiale și funcționale. Acest comportament este tipic tuturor spiritelor de formație științifică,

---

[26] Emilio Betti, *op. cit.*, I, 1, p. 74.

[27] *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, in: *La naissance du monde* (Paris, 1959), p. 472.

[28] Bronislaw Malinovski, *Myth in Primitive Psychology* (London, 1926), pp. 41—42.

[29] Un exemplu: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 82.

C. G. Jung de pildă, confruntat — prin însăşi lărgirea sferei sale de investigaţie — cu fenomene prin definiţie interpretabile: arhetipice, mitologice etc. „Explicarea" acestor fenomene face apel în mod inevitabil la noţiunea de „semnificaţie funcţională"[30]. Mircea Eliade respinge în repetate rînduri „reducţionismul ştiinţific" unicauzal, literal-raţionalist[31], care ignoră sau neagă semnificaţia sau „intenţia" specifică, originală, a unui fenomen (inclusiv reducţionismul sociologic, psihologic[32] etc.). El se complace — cum am văzut — în explorarea multiplicităţii de semnificaţii, şi practică o înţelegere existenţială şi autotelică, menţinută cu tenacitate în propriul său plan de referinţă. Fenomenele spirituale, religioase etc. nu sînt reduse şi explicate în mod exterior prin fenomene naturale, ci din interior, în funcţie de situaţiile spirituale esenţiale pe care acestea le exprimă.

Problema — capitală — defineşte două şcoli, două orientări diametral opuse, în istoria şi hermeneutica religioasă şi — prin extensiune — în orice tip de hermeneutică. Dacă în sfera de gîndire apropiată lui Mircea Eliade această concepţie este îmbrăţişată şi apărată (R. Otto, C. G. Jung. Ch. Kerényi, etc.)[33] tendinţele mai noi consideră simpla „înţelegere" insuficientă, inferioară în tot cazul explicaţiei cauzale, care tinde să-şi recîştige toate drepturile[34]. Se revine deci în permanenţă la accepţia pozitivistă a cauzalităţii ştiinţifice stricte a expli-

---

[30] C. G. Jung-Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 117.

[31] *Architecture sacrée et symbolisme*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 141; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 95.

[32] Michel Meslin, *Per una scienza delle religioni*, tr. it. (Assisi, 1975), p. 96; David M. Rasmussen, *op. cit.*, p. 26.

[33] Rudolf Otto, *Le Sacré, tr. fr.* (Paris, 1969), p. V; C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 46, 70.

[34] H. J. Drijwers and L. Leertouwer, *Epilogue*, in: *Religion, Culture and Methodology*, ed. by Th. P. Van Baaren, H. J. W. Drijwers (The Hague — Paris, 1973), p. 161.

cației și, în orice caz, la esența distincției lui Dilthey dintre „explicație" și „înțelegere"[35]. Concepție inoperantă, totuși, în cazul hermeneuticii lui Mircea Eliade, al cărei sistem explicativ nu este cauzal, ci ontologic și existențial. Pentru a nu mai sublinia că orice explicație științifică — oricît de obiectiv legitimă ar fi — este reducționistă și prin aceea că epuizează, pune capăt procesului explicativ și deci și al înțelegerii. Identificarea cauzei coincide cu găsirea explicației, dar în felul acesta procesul cunoașterii, al interpretării se încheie. Or, interpretarea este, dimpotrivă, inepuizabilă, întrucît obiectul său — polivalența semnificației — este prin el însuși inepuizabil. Interpretării reductive, Mircea Eliade îi opune așadar o teorie și o practică a interpretării extensive. Este totuși comparabilă hermeneutica reductivă cu una restauratoare și recuperatoare a sensului, așa cum crede de pildă Paul Ricoeur?[36] Doar în sensul „reducerii" selective, preferențiale, a sensului primar, privilegiat. El este izolat și pus puternic în lumină prin raportare la multitudinea sensurilor și semnificațiilor existente în plină proliferare.

5. Transpunerea

Procesul înțelegerii — esențial în hermeneutică — este definit de Mircea Eliade în termeni corespunzători statutului său esențial: transpunere, interiorizare, raport „vital", existențial cu obiectul înțelegerii. Interpretarea nu este posibilă fără cuprinderea din interior a fenomenelor, comportamentelor, textelor supuse interpretării. Procesul este destul de

[35] Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: *Gesammelte Schriften* (Leipzig und Berlin, 1924), V, pp. 317—338.

[36] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 189, 267.

obscur (de unde și marea sa variație terminologică), dar rezultatele sînt în principiu și de regulă generală limpezi: semnificația fundamentală se conturează pe parcursul interpretării cu cea mai mare claritate posibilă.

În acord cu tendințele actuale ale hermeneuticii, Mircea Eliade se opune oricărui reducționism psihologic: actul interpretării nu se limitează doar la o „înțelegere" oarecare, naiv-psihologică, la o con-simțire empirică, simplă relație între două spirite, așa zicînd „intersubiectivă"[1]. Fără îndoială, o serie de date psihologice nu pot fi ignorate. Orice act de înțelegere și transpunere presupune o anume „trăire", „coincidență", „participare", „subiectivitate" chiar etc. Dar adevărata sa condiție nu este psihologică, ci ontologică: o stare particulară a ființei situată într-o dispoziție favorabilă de receptivitate și cunoaștere reciprocă. Ea poate fi tradusă și în termeni psihologici ori conceptuali. Substratul său aparține însă transpunerii și identificării ontologice, prin participare și asumare a esenței umane, a ființei.

Din această cauză, nici mai vechea teză a „congenialității" ori măcar a „talentului"[2] nu poate fi acceptată. Cum putem fi „congeniali", de aceeași structură spirituală, cu autorii scrierilor Vechiului și Noului Testament, de pildă? Pentru a nu mai vorbi de totalitatea miturilor și simbolurilor arhaice, care n-au nici măcar „autori"? Deci nu e de mirare că teoreticienii actuali ai hermeneuticii, ca Bultmann și Gadamer, resping cu energie teza „congenialității". Interpretarea urmează să se aplice doar datelor semnificative ale textului. Nu este necesar să pătrundem și în activitatea spirituală a autorului textului[3].

---

[1] „Subiectivitatea metodei, a disciplinei istoriei religiilor, care aplică unui fapt mistic măsurători împrumutate din psihologie" *(Ernesto Buonaiuti,* in: *Cuvîntul,* III, 670, 20 ianuarie 1927).

[2] August Boeckh, *op. cit.,* pp. 86—87.

[3] Rudolf Bultmann, *op. cit.,* p. 215, 217, 219; Hans-Georg Gadamer, *op. cit.,* p. 294.

Este evident că Mircea Eliade urmează, în mod tacit, aceeași direcție.

Cu toate acestea, orice proces de interpretare și înțelegere se desfășoară la un nivel „interior": idealul hermeneuticii este de a înțelege „din interior" *(du dedans)*[4]; mai bine spus: a realiza condiția și situația spirituală „interioară" a primitivului, omului simbolic, religios etc., în dispoziția sa creatoare de semnificații. Descrierea acestui fenomen alunecă uneori în psihologism, dar numai în aparență: este vorba de a surprinde specificitatea unui proces acolo unde el se desfășoară efectiv, în mod concret, în structura sa cea mai intimă. Sau după Henri Corbin, foarte apropiat de Mircea Eliade: „În sufletul credinciosului, mai mult decît în monumentele erudiției critice sau în anchetele circumstanțiale"[5]. Procesul a fost definit și mai limpede de același autor drept „interiorizarea sensului", în sensul etimologic al lui *comprehendere:* „A înțelege un text, înseamnă a-l implica în propriul tău mod de a fi. Ori cine nu-l implică, *i. e.* nu-l ia în sine *(com-prend)*, nu va fi niciodată în stare să-l explice."[6] Este ceea ce și Constantin Noica înțelegea prin a vorbi *întru* ceva, în speță hermeneutica lui Mircea Eliade[7].

Dificultățile (printre care și tautologia) nu sînt totuși eliminate. Ce înseamnă în mod exact „din interior", în concepția lui Mircea Eliade? Identificare, *Einfühlung*, „a se resitua" după formula lui Hans-Georg Gadamer, care nu acceptă totuși „intropatia",[8] transpunerea în alte orizonturi, categorii culturale, nivele istorice? Mircea Eliade preferă să facă apel în primul rînd la noțiunea de „trăire" și „retrăire" în sens

[4] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 138.

[5] cf. Pierre Pasquier, *L'amer festin*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 216.

[6] Henry Corbin, *L'Interiorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*, in: *Eranos-Jahrbuch*, XXVI (1957), p. 58.

[7] Constantin Noica, *op. cit.*, in: *Cronica*, 29/1978.

[8] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 288, 464.

experimental, concret, autentic. Ideea are o veche ascendență, prezentă încă în gîndirea sa de tinerețe: înțelegerea operează numai prin trăire. Experimentul (mistic etc.) „presupune trăire", asimilare și creștere, iar nu numai simplă acceptare teoretică".[9] A înțelege „la modul existențial" înseamnă tocmai acest fapt: a trăi, a retrăi: „Pentru a înțelege din interior această lume, trebuie s-o retrăim". „Pentru a înțelege pozițiile omului în cosmos, istoricul religiilor dacă vrea să-l înțeleagă, trebuie să-l retrăiască".[10] Despre experiența mistică „retrăită" vorbește și Rudolf Otto,[11] ulterior Paul Ricoeur („experiență trăită"),[12] și mulți alții.

Marea umbră a lui Schleiermacher, apoi a lui Dilthey, plutește peste întreaga această orientare. Ea scoate în evidență un tip concret de experiență ce stabilește un „raport vital",[13] o întîlnire, o coincidență între două existențe de aceeași disponibilitate, întrepătrundere și capacitate de identificare. Este o formă de *Zusammenleben* (J. Wach),[14] de coparticipare sau conviețuire spirituală, de intimitate simpatetică integrală și reciprocă. Mircea Eliade folosea, în legătură cu aceasta, în lucrările românești de tinerețe, expresii analoage ca: „intuiție", „cunoaștere globală, organică", „luciditate simpatetică".[15] Se pare că această formulă din urmă este cea mai exactă și preferată, deoarece ea revine și în timpul din urmă cînd gîndirea lui Mircea Eliade poate fi considerată deplin cristalizată: „simpatie dis-

[9] *Soliloquii*, p. 11.

[10] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 138, 139.

[11] Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 175, 176.

[12] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 67.

[13] Rudolf Bultmann, *op. cit.*, p. 214, 227.

[14] cf. Michel Meslin, *op. cit.*, p. 259.

[15] *Itinerariu spiritual*, III. *Către un nou diletantism*, în: *Cuvîntul* III, 862, 11 septembrie 1927; *Șantier*, p. 250; *Oceanografie* (București, 1934), p. 9; ...*Și un cuvînt al editorului*, în: Nae Ionescu, *Roza vînturilor* (București, 1937), p. 437.

ciplinată", „nu fără o oarecare «simpatie» din partea hermeneutului". Ceea ce nu implică nici „adeziune", nici „nostalgie" pentru creațiile arhaice, ci doar capacitatea de a „realiza bazele religioase ale existenței lor".[16] Probabil că sensul englezesc al lui *to realize* (= a concepe, a figura, a-ți face o „idee") este cel mai apropiat de spiritul hermeneutic al lui Mircea Eliade. Implicarea, intuiția, afinitatea, joacă în această împrejurare un rol predominant re-creator, care face posibilă și „creația hermeneutică", asupra căreia vom reveni (V). Nu poate fi vorba, în orice caz, de o reproducere sau de o reconstrucție neutră, de o „repetiție reproductivă",[17] și nici de o simplă interpretare subiectivă. Realizarea unei probleme echivalează cu redescoperirea sa, cu o recreație personală. Soluția coincide cu cea oferită de obiectul, textul etc. interpretat. Ea însă ne aparține întrucît se configurează în spiritul nostru, ca și cum ar fi crescut acolo, s-ar fi născut în noi, în mod organic. Accentul — în această operă de „re-creare" — nu poate fi pus numai pe „efortul de imaginație".[18] Este vorba de o adevărată sinteză intelectuală și simpatetică, rațională și existențială, o întrepătrundere, asimilare, totalizare de semnificații. Acestea sînt în același timp recunoscute, asumate și reconstituite într-un act de solidarizare cu întreaga umanitate ce le generează și căreia îi sînt comune.

Întrucît această transpunere creatoare, în măsura în care operează și cu fenomene religioase, „mistice", se învecinează sau chiar se confundă cu acest tip de experiență spirituală? Istoricul religiilor nu trebuie să fie apt pentru experiența

---

[16] *Fragments d'un journal*, p. 470; *Notes for a Dialogue*, pp. 237—238.

[17] cf. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgb. von Joachim Ritter (Basel—Stuttgart), III, c. 1064.

[18] David Rasmussen, *op. cit.*, p. 29; Dario Rei, *op. cit.*, p. 555.

religioasă?[19] Întrebarea nu poate fi ocolită, deși ea nu este deloc definitorie pentru *întreaga* hermeneutică a lui Mircea Eliade. În unele împrejurări (mai ales în tinerețe) se vorbește într-adevăr de un „șoc revelator", de o „revelație a misterelor" (în sensul lui Lucian Blaga).[20] Ulterior se face și observația (obiectivă) că înțelegerea implică — într-o serie de cazuri specifice — „credința". Dar poziția esențială este următoarea: „M-am decis de mult timp să păstrez o anumă discreție asupra a ceea ce cred sau nu cred. Dar efortul meu a fost totdeauna acela de a înțelege pe acei ce cred în ceva: șamanul și yoginul, un Maestrul Eckhart, un Francisc din Assisi".[21]

Este deci adevărat că „numai înțelegînd putem crede" (cum observă și Paul Ricoeur).[22] Însă de nicăieri nu rezultă că înțelegerea are drept scop esențial doar stimularea credinței sau că hermeneutica ar fi o *ancilla misticae*. Experiența mistică — și cu atît mai puțin înțelegerea — n-au fost niciodată definite de Mircea Eliade în termeni iraționali, emoționali, de „frison numinos", în genul lui Rudolf Otto, de pildă. Se vorbește dimpotrivă doar de o „stare de calm și plenitudine", de „bucuria înțelegerii", de „elanul care mă făcea să înțeleg lucruri pe care nu le înțelesesem pînă atunci, să pătrund simpatetic în zone streine simpatiei mele".[23] Poate că termenul de euforie intelectuală receptivă exprimă cel mai bine această plenitudine vitală și existențială a cunoașterii și înțelegerii la Mircea Eliade.

---

[19] Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 230.
[20] *Oceanografie*, p. 30; *Insula lui Euthanasius*, p. 193.
[21] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 152.
[22] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 294.
[23] *Fragmentarium*, p. 9; *Șantier*, pp. 198—199.

6. Intenția

Actul înțelegerii presupune descifrarea unei „intenții" — a autorului sau textului — planuri disociate și disociabile. Scopul hermeneuticii devine și la Mircea Eliade „descifrarea sensurilor și intențiilor" (metaforelor, simbolurilor etc.).[1] Obiectivul depășește cercul specializat al istoriei religiilor și definește una din problemele fundamentale ale hermeneuticii: poate fi — într-adevăr — bine descifrată „intenția"? Acest criteriu este el operant în toate împrejurările?

Atitudinea personală a lui Mircea Eliade față de propriile sale intenții științifice sau creatoare pare să fie în general una pozitivă. Dacă el respinge uneori intențiile ce i se atribuie,[2] rezultă că intențiile sale într-adevăr au existat, au fost exprimate în opere, pot fi deci surprinse și clarificate de exegeți etc. Totuși, într-o fază incipientă, de tinerețe, îndoiala își face loc: „În măsura în care, la această vîrstă, un autor este capabil să înțeleagă intenția propriului său act creator".[3] Această oscilare traduce de fapt întreg statutul hermeneutic al „intenției", dintre cele mai controversate.

Dacă multivalența semnificațiilor constituie o mare și inepuizabilă realitate, faptul se datorește și împrejurării că intențiile autorului sau textului pot fi explicite sau implicite, primare (literare, transparente etc.) sau secundare (simbolice, opace etc.),[4] programatice (manifeste, teoretic-definite) și latente (spontane și nedeterminate), cu o expresie tradițională:

---

[1] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 59.

[2] *Notes for a Dialogue*, p. 237.

[3] *Scriitor la București*, 1966, cf. *L'Herne*, 33/1978, p. 329.

[4] Paul Ricoeur, *„Le symbole donne à penser"*, în: *Esprit*, 275/1959, p. 64.

intentio recta, intentio obliqua[5]. Dar intențiile autorului — *mens auctoris* — rămîn adesea neexprimate, enigmatice. Alteori, ele pur și simplu nici nu există în stare de „program" sau „proiect" etc. De unde deplasarea interesului hermeneutic de la „autor" spre „text": intenția autorului este, de fapt, secundară; a înțelege sensul textului *hic et nunc* constituie obiectivul esențial. Intenția nu aparține autorului, ci doar textului: ceea ce vrea el să spună, „conform ambiției sale" textuale[6]. Să mai amintim că multe declarații, confesiuni de ordin intențional, sînt adesea imaginare, ipocrite, trucate, false, diplomatice etc.?[7] Și ce operativitate poate avea acest criteriu în cazul textelor și documentelor depersonalizate, fără paternitate certă, fără autor, cum sînt creațiile primitive? În această situație dezideratul hermeneutic tradițional: a înțelege mai bine un autor decît s-a înțeles el însuși[8] nu mai poate fi valabil. Intenția personală face loc, în împrejurarea cea mai fericită, unei „intenții" tradiționale, canonice sau derivate din logica sistemului adoptat de interpretare etc. Ceea ce nu înseamnă că intenția programatică, atunci cînd ea există, nu poate constitui și criteriul major de interpretare, corespunzător semnificației „centrale" a operei.

La Mircea Eliade se întîlnește totuși postulatul semnificației originare asimilate în mod tacit sau deliberat cu ceea ce se poate numi intenția primordială a sensului. Am văzut anterior (II, 3) că sensul ascuns, ocult, înseamnă prin definiție sensul originar, primordial. În această ecuație: intențional = originar = original = primordial, hermeneutica este chemată să opereze clarificări și omologări fundamentale. În primul

---

[5] Rudolf Bultmann, *op. cit.*, p. 224.

[6] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 292, 318, 355; Paul Ricoeur. *Qu'est-ce qu'un texte?*, p. 198; *Le conflit des interprétations*, p. 7.

[7] Emilio Betti, *pp. cit.*, I, 2, p. 369.

[8] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 389.

rînd să scoată la lumină „semnificațiile originale" chiar atunci cînd acestea sînt „întunecate", să restabilească „sensurile și scopurile originale" (ale alchimiei de pildă).[9] Prin această reîntoarcere „continuă la surse", la principiile fundamentale ale unei învățături, doctrine etc., efortul hermeneutic contribuie în mod considerabil la îmbogățirea gîndirii.[10] Postulatul semnificației originare are dealtfel o valoare eminamente ontologică: sensul ființei constituie un dat originar, inalterabil. Aspectele sale „textuale" nu-l pot modifica. Această stabilitate și constanță garantează însăși posibilitatea și eficacitatea hermeneuticii, pentru care orice enunț interpretabil are o intenționalitate originară intrinsecă. În acest sens Hans-Georg Gadamer vorbește, bunăoară, de „semnificația funciar originală".[11] Orientarea obiectivă în critică, în dezacord fundamental cu polisemia relativistă, revine și ea mereu la ideea semnificației originale (= originare) a textului, care există în mod obiectiv și poate fi efectiv reconstruită.[12]

Identificarea semnificației originare cu momentul său genetic aparține aceluiași act hermeneutic: „Geneza" unui zeu „nu este interesantă decît în măsura în care ne ajută să înțelegem mai bine spiritul religios al credincioșilor".[13] Punerea în lumină a „genezei" unei semnificații echivalează cu realizarea acestei semnificații *in statu nascendi*. Momentul originar, genuin, autentic și creator de semnificații devine unul și

---

[9] *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, in: *Zalmoxis*, II, 1/1939, p. 78; *Le mythe de l'alchimie*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 157.

[10] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 208.

[11] Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 65.

[12] P. D. Juhl, *Can the Meaning of a Literary Work Change?*, in: *The Uses of Criticism*, ed. by A. P. Foulkes (Bern—Frankfurt/M, 1976), p. 155.

[13] *Mephistophélès et l'Androgyne*, p. 118; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 63, 95, 251, 314.

același act spiritual. Apelul la „impulsul germinal" al procesului semnificant, la „ideea generatoare" a unei inspirații, gîndiri, creații este — de fapt — un loc comun în hermeneutică.[14]

Statutul autonom al intenției, semnificației, simbolului etc. în raport cu „agenții" sau „actanții" săi (ca să preluăm un barbarism actual) formează o ultimă notă caracteristică. Semnificațiile pot să nu fie evidente, accesibile în mod conștient unui anumit auditoriu sau public și totuși ele să existe. O imagine, un simbol, pot fi pe deplin realizate, actualizate, fără ca purtătorul sau receptorul lor să fie conștient, „să-și dea seama de semnificația primă a unui simbol sau altul".[15] Hermeneutica își asumă tocmai acest efort sistematizat de elucidare: convertirea implicitului în explicit, a sensului genuin, originar, în conștient și transpersonal. Altfel spus, în sens explicit, conștient și personalizat.

7. Filologie și erudiție

Comentat adesea — în timpul din urmă — în mod jurnalistic, „eseistic" etc., în stil diletant, se uită cu desăvîrșire că atît metoda hermeneutică în sine, cît și hermeneutica practicată de Mircea Eliade, exclud orice jurnalism, diletantism, impresionism etc. Adevărata hermeneutică presupune, dimpotrivă, rigoare, precizie, „filologie" și „erudiție" în cel mai strict sens al cuvîntului: contact permanent cu textele și documentele citite în cele mai bune culegeri de izvoare, control permanent și riguros al datelor, examen critic, sistem de referințe

[14] Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, p. 360, 368, 369.
[15] *Forgerons et alchimistes*, p. 91.

științifice etc. Impresia, simpla intuiție, caracterizarea prin imagini, generalitățile vagi nu-și găsesc locul în comentariul hermeneutic. El este prin definiție auster, precis și documentat. Fără „texte" și „documente" nu există hermeneutică și invers: „Cu textul pur putem întreprinde reconstituiri, interpretări . . ."[1]

Obiectivul de bază este cunoscut: „În primul rînd interesează *înțelegerea* documentului",[2] conținutul său spiritual: punerea în lumină a „documentelor spirituale" îngropate într-o masă de lucrări de etnografie, folclor, sociologie etc.[3] Dar aceste „documente spirituale" au o bază obiectivă, fie textuală, formulată într-un enunț scris, fie imagistic-simbolică (monumente, opere de artă), de natură semiotică (semne care spun ceva interpretului). Or, folosirea acestor documente nu este posibilă fără inițiere și competență, fără pregătire specializată și organizată. Pe scurt, fără erudiție. Iată de ce vom întîlni și la Mircea Eliade, încă în articole programatice de tinerețe, un adevărat elogiu al „metodei" și „erudiției". Intuiția este, bineînțeles, necesară. Dar — atențiune! — „cu condiția *sine qua non* — a verificărilor cît mai documentate și mai serioase".[4] La Lucian Blaga el observă lipsa de „familiaritate cu documentele culturale de prima mînă, familiaritate pe care nu o pot da decît îndelungi și amănunțite cercetări".[5] „Atît timp cît terenul nu este defrișat, nu se poate risca o interpretare definitivă".[6] Se pune mereu întrebarea: cîți iau în mod efectiv aceste precauțiuni? Cîți „hermeneuți" fac într-adevăr această baie de erudiție? Cîți înțeleg că înțelegerea pleacă

[1] *Giovanni Vailati*, in: *Cuvîntul*, III, 773, 1 iunie 1927.

[2] *Fragmentarium*, p. 37.

[3] *Caiete de dor*, 7/1953, cf. *L'Herne*, 33/1978, p. 316.

[4] *Itinerariu spiritual*, III. *Către un nou diletantism*, in: *Cuvîntul*, III, 862, 11 septembrie 1927.

[5] *Insula lui Euthanasius*, p. 192.

[6] *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, p. 66.

din cea mai severă disciplină a interpretării? Asceză, experiență spirituală profundă, „pasiune otrăvită", purificatoare, edificare finală, acesta este sensul erudiției la Mircea Eliade. Definiția este exemplară:

„Sensul «erudiției» mele: nu prind adevăratul sens decît după ce am parcurs întreaga «materie» (documentare enormă, inertă, sumbră); aș compara imersiunea în «documente» cu o contopire cu materia — pînă la limita rezistenței mele fizice: cînd simt că mă sufoc, mă asfixiez, revin la suprafață. Scoborîre în centrul materiei moarte, comparabilă cu o *descensus ad inferios*. În mod indirect, experiența morții. Înecat în documente, ceea ce este «personal», «original», «viu» în mine dispare, moare. Cînd mă regăsesc, cînd revin la viață — văd lucrurile altfel, le *înțeleg*"; „Nu văd clar o problemă decît după ce am citit tot..."[7]

Înțelegem imediat că erudiția nu este, în nici un caz, un scop în sine, ci doar un mijloc, un instrument de cunoaștere. Deci „o punte"[8] spre niveluri tot mai înalte de semnificație și înțelegere, spre simbol, fantastic etc. Iată de ce erudiția și descifrarea unui text constituie aproape un „ritual".[9] El reprezintă un act ceremonial, o tehnică spirituală, o adevărată operă de „inițiere". Operația are adesea nevoie de un *guru*, de un „maestru" care explică pas cu pas textele, le comentează,[10] stabilește contactul direct cu izvoarele unei doctrine. „Explicația de text", departe de a fi o descoperire modernă, însoțește din adîncurile istoriei transmiterea și interpretarea tuturor doctrinelor tradiționale.

Relațiile hermeneuticii cu filologia sînt deci istorice și fundamentale. În măsura în care interpretează texte, documente

---

[7] *Fragments d'un journal*, p. 46, 105, 325; cf. și *L'épreuve du labyrinthe*, p. 164.

[8] *Șantier*, p. 199.

[9] *Op. cit.*, p. 24.

[10] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 53.

scrise (și în acest scop ea se ocupă de transcrierea, restituirea și descifrarea lor), hermeneutica devine sau se confundă cu o disciplină filologică al cărei obiect este „tradiția lingvistică fixată prin scris".[11] Această tradiție scrisă urmează a fi „citită" și „interpretată". Mai întîi filologic, la un nivel instrumental și preparator,[12] apoi hermeneutic, la un nivel explicativ, de interpretare propriu-zisă. Este evident că explicarea pur filologică se continuă printr-una hermeneutică, de interpretare și înțelegere a sensurilor descifrate. Primatul textelor și al documentelor nu constituie în nici un caz un reducționism filologic de ordinul explicării gramaticale sau o simplă descifrare a unui palimpsest.[13] Hermeneutica, știm acum și acest lucru, nu se limitează doar la o singură explicație. Ea nu este însă posibilă fără „stabilirea" prealabilă a textului, fără o metodă de „critică a textelor" și izvoarelor.[14]

Nu vom insista asupra cîtorva precauții elementare, care fac parte din orice deontologie a cercetării: folosirea unor documente autentice, frecvente, convergente, inteligibile etc. Pe scurt, stăpînirea unei bune discipline filologice. Termenul definește în acest caz cunoașterea limbii, istoriei, culturii și societății a cărei religie este studiată. Orice exegeză se întemeiază pe o filologie.[15] Descifrarea și interpretarea nu sînt posibile fără documente „sigure și destul de bine cunoscute".[16] Descifrarea și interpretarea sînt ele însele „produsul unor documente care se cer decodate", „decriptate". Cu observația

---

[11] August Boeckh, *op. cit.*, p. 81; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 320, 323.

[12] Emilio Betti, *op. cit.*, I, p. 29, 354—355, 531.

[13] Rudolf Bultmann, *op. cit.*, p. 222; Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 66, 433.

[14] *Insula lui Euthanasius*, p. 40; Hans-Georg Gadamer, *Aesthetik und Hermeneutik*, p. 99; Emilio Betti, *op. cit.*, II, p. 1, pp. 398—401.

[15] *La nostalgie des origines*, p. 127, 158.

[16] *Fragments d'un journal*, p. 67.

— esențială — că pentru acest tip de hermeneutică documentele — singure — nu sînt deajuns. Exegetul intuiește, are sentimentul că „aceste documente îi spun ceva mai mult decît simplul fapt că ele reflectă situații istorice". Acest „ceva în plus" este tocmai semnificația, înțelesul lor profund, expresie a unui simbolism obscur dar bine articulat. Din care cauză, „cînd este vorba de valori spirituale, contribuția psihologică, oricît de indispensabilă, nu epuizează bogăția obiectului". Mircea Eliade se arată chiar iritat, în jurnalul său, atunci cînd colegii săi recunosc doar primatul și conținutul faptic al documentului istoric, și nu continuă hermeneutica și în planul semnificației documentului.[17] Fără îndoială că noțiunea documentului veridic este foarte precisă și puternică la Mircea Eliade. Pentru a nu mai sublinia necesitatea cercetărilor interdisciplinare, explicarea unui fenomen printr-un factor unic fiind tot mai dificilă: „O înțelegere satisfăcătoare a vrăjitoriei cere concursul unor discipline ca folclorul, sociologia, psihologia și istoria religiilor".[18]

Din această enumerare de științe auxiliare sau convergente nu poate lipsi, fără îndoială, semantica și nici lexicografia. Stabilirea unei semnificații constituie în primul rînd o problemă de terminologie. Hermeneutica își propune în consecință restaurarea sensurilor inițiale, nobile (ulterior degradate) ale cuvintelor, printr-un apel metodologic la etimologie. Deci „descoperirea unor semnificații metafizice" în etimologiile sacre, prin trecerea „dincolo de etimologii". „Uneori într-o simplă expresie verbală descoperi un întreg «sistem» de gîndire, pe care nu-l mai întîlnești nicăieri în actuala etapă mentală a Europei".[19] A scoate semnificațiile originare și esențiale

[17] *La nostalgie des origines*, p. 116; *Le Yoga. Immortalité et liberté* (Paris, 1954), p. 5; *Fragments d'un journal*, p. 484.

[18] *Insula lui Euthanasius*, p. 40; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 96.

[19] *Fragmentarium*, p. 89, 97, 152.

ale templului grec, de pildă, din *naos*, *néôs* (= barcă), demonstrează tocmai valabilitatea acestei metode.[20] Retrăirea și deci înțelegerea unei experiențe spirituale primordiale va fi cu atît mai strîns legată de reactualizarea expresiei verbale a unei *revelații:* „A studia sensul cuvintelor înseamnă a rămîne în contact permanent cu Logosul, cu realitatea spirituală absolută, supraumană și supraistorică. Așa cum pronunțarea exactă a textelor vedice determină o eficacitate maximă a ritualului, *înțelegerea exactă* a unei sentențe vedice antrenează o purificare spirituală și contribuie la eliberarea spiritului".[21]

De fapt, nu conținutul semantic al termenilor este esențial, ci totalitatea atitudinilor și comportamentelor spirituale pe care acestea le implică. Textul devine numai un supra-text, iar cuvîntul doar un simplu „suport", un pivot de semnificații. Problema sinonimiei perfecte,[22] deci a sensului originar exprimat în diferite forme lingvistice (antice, exotice etc.) și a comunicării sale în limbajul actual al hermeneutului își capătă în felul acesta dezlegarea. Sensul „exact", „precis",[23] marele ideal terminologic al hermeneuticii, devine *ipso facto* cel precizat și lămurit prin interpretare hermeneutică. Bineînțeles, expertiza terminologică presupune o serie de referințe precise despre autor și limba sa, textele și contextele sale, o întreagă condiționare de ordin istoric. Dar toate aceste probleme vor deveni și mai limpezi pe parcurs, pe măsură ce dimensiunea istorică a hermeneuticii lui Mircea Eliade intră tot mai mult în atenția noastră.

---

[20] *Fragments d'un journal*, p. 224.

[21] *La conception de la liberté dans la pensée indienne*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 168.

[22] E. D. Hirsch Jr., *op. cit.*, p. 10, 50.

[23] Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, pp. 366—367.

8. Morfologie și tipologie

Pentru a fi bine înțelese și interpretate, semnificațiile unui text urmează a fi descrise cu exactitate, studiate în configurația lor, analizate în structurile lor formale și morfologice. Fenomenele supuse studiului hermeneutic se prezintă totdeauna sub diferite „forme". De unde și la Mircea Eliade preocuparea insistentă și programatică pentru „morfologia" fenomenelor religioase.[1] Originea acestei orientări — cum s-a și arătat dealtfel — este fenomenologică, dar și în prelungirea „morfologiei culturii"[2] (Frobenius, Spengler), ca și în cazul lui Lucian Blaga, și poate și mai mult al cercetărilor formalisto-tipologice în genul școlii lui V. I. Propp.[3] Este evident că Mircea Eliade identifică și descrie în mod insistent, în întreaga sa operă, un număr considerabil de „aspecte" și „forme" spirituale și religioase, că el își grupează observațiile în ansambluri unitare și omogene: „comportamente", „fenomene", „structuri morfologice" (ale sacrului, mitului, simbolului etc.). Acest efort de sistematizare și formalizare descriptivă ține de însuși mecanismul hermeneutic. El nu poate desprinde semnificații limpezi decît prin încadrare categorială, clasificare, taxinomie.

Metoda de interpretare a lui Mircea Eliade se sprijină în mod constant pe o serie de construcții schematice — teoretice și euristice — realizate prin simplificare, unificare și rezumare de mituri și simboluri, sub formă de „scenarii". Deoarece

---

[1] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 125, 156; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 327.

[2] *Images et symboles*, p. 228.

[3] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 112, 114; o referință precisă și în *Fragments d'un journal*, p. 143.

aceeași schemă (cosmogonică, inițiatică etc.) se regăsește în toate „misterele" sau „cultele", este deajuns să-i fixăm conturul, liniile și coordonatele de bază, pentru ca întreaga varietate morfologică a universului mitico-simbolic să poată fi redusă la unitate.[4] Istoricul religiilor — și prin extensiune orice istoric — își construiește o schemă descriptivă și de interpretare, îi verifică validitatea și raportează toate datele de care dispune la această schemă. El procedează de fiecare dată prin identificarea „unui număr de trăsături specifice", prin sistematizarea pe puncte („faisons le point") a unor concluzii generale.[5] Procedeul curent este: „Raportarea și integrarea faptelor discutate la o linie bine cunoscută în istoria religiilor și în mistică".[6]

Această schematizare implică în mod necesar tipologia, gruparea caracterelor specifice unei categorii de fenomene religioase, culturale, istorice, clasificarea și sistematizarea lor în funcție de un număr de elemente generale comune și caracteristice. Lucrările lui Mircea Eliade sînt pline de astfel de scheme morfologico-tipologice, fie că este vorba de simbolurile și riturile vegetale sau ale regenerării, inițierii, experiențele luminii mistice etc.[7] Configurațiile cele mai generale ale acestor analize și observații sînt grupate în „tipuri", „arhetipuri", „teme", „modele", *topics* sau *patterns*, morfologia con-

[4] *Traité d'histoire des religions*, p. 80; *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, pp. 96—97; *Le sacré et le profane*, p. 166; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 209, 212; *Naissances mystiques*, p. 195, 259.

[5] De pildă, finalul studiului *Le culte de la mandragore en Roumanie*, în: *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 224—225, sau: *Adam, Le Christ et la Mandragore*, în: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (Paris, 1974), p. 614.

[6] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 87; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 72.

[7] *Traité d'histoire des religions*, pp. 230—231, 264; *Images et symboles*, p. 135, 145; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 91; *Naissances mystiques*, p. 22, 26, 59.

tinuîndu-se în mod firesc și necesar prin topologie. Să mai subliniem că tipizarea constituie, în ea însăși, o operație tipic hermeneutică?[8]

În acest plan al analizei, sensul pare prescris de propriul său arhetip (noțiune asupra căreia vom reveni pe larg, III, 9, a). Deci, de propriul său „model" structural care acționează asemenea unui mecanism implacabil. Ideea de *model* sau *pattern* este des folosită și de Mircea Eliade pentru a defini originea și forma de organizare a semnificațiilor. El dă nu odată și liste de *patterns*,[9] și al său *Traité d'histoire des religions* nu este de fapt decît un astfel de inventar sistematic, de *topoi* mitici, religioși etc. Versiunea engleză traduce, dealtfel, mult mai bine această orientare metodologică chiar prin titlu: *Patterns in Comparative Religion* (London and New York, 1958).

Fără îndoială că procedeul euristic al rezumării și tipizării implică „un oarecare grad de arbitrar",[10] de convenție metodologică. Ea este plină de avantaje, dar și de riscuri. Comentînd gnoza lui Valentin, Mircea Eliade observă într-un loc: „Nici un rezumat nu poate reda magnificența și îndrăzneala sintezei valentiniene. Dar un rezumat are în același timp avantajul..."[11] etc. Clarificarea și schematizarea impun propriile sale criterii derivate dintr-un sistem de gîndire, deci un principiu de „selecție mai curînd restrictiv".[12] Această metodă face parte din însăși tehnica demonstrației. Ea este peste tot valabilă: în știință, ideologie. Chiar și în jurnalistică (ob-

---

[8] B. D. Dupuy, *Herméneutique*, in: *Encyclopaedia Universalis* (Paris, 1968), 8, p. 361.

[9] *Mythes, rêves et mystères*, p. 159; *Naissances mystiques*, p. 192, 266.

[10] *Preface*, in: *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions* (London, 1967), p. V.

[11] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 360.

[12] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 65.

servație de tinerețe): „Gazetarul trebuie să-și aleagă în așa fel documentele cotidiene, încît simpla lor exegeză să lămurească publicul asupra doctrinelor pe care gazetarul le împărtășește".[13] Polivalența semnificațiilor impune, pe de altă parte, prin ea însăși (am luat cunoștință și de această situație, p. 18, 31), o selecție personală, un reducționism hermeneutic. Vom vedea că la Mircea Eliade clasificarea fundamentală presupune disocierea *sacru/profan* (III, 8). De unde o predilecție bine subliniată pentru tipologiile polare, socotite esențiale, prin caracterul lor dualist, alternativ, recurent și integrator. Considerațiile în jurul principiilor antagonice chineze *Yang* și *Yin*, între altele, lămuresc foarte bine spiritul și conținutul tipologiilor lui Mircea Eliade.[14]

Procedeul este curent nu numai în istoria religiilor. Să ne reamintim doar de *Idealtypus* al lui Weber. Domeniul fenomenelor psihice, de pildă, atît de bogat și variat, presupune în mod necesar clasificarea, încadrarea în categorii și tipuri bine definite. Metoda, care este și a științelor naturale, duce la recunoașterea unei serii de tipuri și teme (ori motive) care se repetă. În mitologie, aceste elemente pot fi definite cu termenul de „mitologeme"[15] (sau „miteme"): unitățile descriptive cele mai generale ale clasificării și tipologiei fenomenelor mitico-religioase. Caracterul sincronic al tipologiilor și clasificărilor morfologice (subliniat cu insistență și în cazul lui Mircea Eliade)[16] implică totodată atemporalitatea, disocierea, depășirea și — în unele cazuri — chiar și opoziția față de

[13] *Anchete asupra gazetăriei. Ce răspunde d. M. Eliade*, in: *Lotus*, I, 4—5/1933, p. 11.

[14] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, pp. 22—26; *Forgerons et alchimistes*, p. 35, etc.

[15] C. G. Jung—Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 70, 216.

[16] David M. Rasmussen, *op. cit.*, p. 30, 32; idem, *Herméneutique structurale et philosophique*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 100, Dario Rei, *op. cit.*, p. 536.

istorie și planul său de referință: cronologie, cauzalitate, context specific etc. Vom vedea că înțelegerea implică o lectură esențial sincronică și nu diacronică a fenomenelor interpretate.[17] Raportul dintre hermeneutică și istorie la Mircea Eliade, deosebit de important, cere o analiză în adîncime, care-și are locul într-un capitol viitor.

9. Structură și sistem

Interpretarea operează și la Mircea Eliade prin „structuri" și „sisteme" — schematizări semnificative prin ele însele — înțelese ca elemente de generalizare, încadrare și organizare a fenomenelor, semnificațiilor etc. Scopul hermeneuticii sale este de a descifra „semnificațiile majore și a le degaja structura".[1]

Termenul definește, în primul rînd, organizarea unitară, „specifică" și „semnificativă" a unui fenomen, credințe sau idei religioase.[2] Semnificația ultimă, esențială a unui mit, rit, comportament religios etc. are un caracter „structural" ce precizează și interpretarea fundamentală. Din unele contexte s-ar înțelege că această realitate este investită și cu un caracter determinist, genetic, în sensul lui C. G. Jung. Strucura consti-

---

[17] „Topografia stilistică" a lui Lucian Blaga, „tipologia" *satului — idee*, a tuturor tipurilor de cultură — de la *Filozofia stilului* la *Trilogia culturii* — presupun aceeași perspectivă diacronică. Indicații de metodă, în: *Zări și etape* (București, 1968), pp. 62—66; *Izvoade* (București, 1972), pp. 75, 76; *Ființa istorică* (Cluj-Napoca, 1977), pp. 59—60 etc.

[1] *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 135.

[2] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 33, 114, 142, 317.

tuie un dat primordial care generează sau „precondiționează" sensul dezvoltării unui fenomen.[3] Cît privește definiția hermeneuticii structurii („a descoperi structura ascunsă", a explica = a degaja o structură etc) ea este destul de generală și așa zicînd „clasică".[4]

Structură mai înseamnă și un principiu unic de organizare interdependentă și funcțională de elemente, prezidată de o coerență interioară. Pe Mircea Eliade nu analiza morfologică, în sine, îl preocupă, ci descoperirea „ansamblurilor structural coerente", „coerența care se impune conștiinței noastre prin structura însăși a obiectului".[5] El urmărește încă din tinerețe „coerența" (noțiunea va deveni curentă în structuralism) și permanența semnificației, „consistența intimă" a sensului unui document spiritual.[6] Întîlnim și o definiție care sintetizează și confirmă integral aceste observații: „Există totdeauna o structură, adică o coerență intimă între diferitele modalități (ale unui mit)". Marea sa stabilitate duce la recunoașterea faptului că *„orice nouă valorizare a fost totdeauna condiționată de structura însăși a Imaginii"*. „Se poate spune deci despre o Imagine că ea doar așteaptă realizarea sensului său".[7]

Hermeneutica nu face decît să surprindă, să capteze și să definească sistematic toate aceste latențe prestructurale. Întreaga operă a lui Mircea Eliade pune dealtfel mereu în lumină „structuri holistice", „semnificații foarte coerente și profunde". Progresul cunoașterii este considerat ca fiind orientat

---

[3] C. G. Jung. *Four Archetypes*, Engl. tr. (London and Henley, 1976), p. 35.

[4] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 150; Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 196.

[5] *Le sacré et le profane*, p. 76; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 252; *Traité d'histoire des religions*, p. 230.

[6] *Fragmentarium*, p. 98; *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 7.

[7] *Images et symboles*, p. 127, 210.

tocmai spre descoperirea unor coerențe profunde. Din aceeași cauză se face și elogiul teologiilor coerente.[8] Acestea sînt prin definiție inteligibile, deci reductibile la un ansamblu de semnificații limpezi. Nu este vorba numai de o simplă „ipoteză euristică și operativă",[9] ci de o adevărată coerență hermeneutică: anticiparea metodologică a coerenței perfecte, globale, întîlnește coerența latentă a textului. Această coerență este în același timp efectul și cauza interpretării, care o face să apară[10] acolo unde semnificația era sau părea absentă ori ininteligibilă. Coerența aparține însăși logicii și „canonului" interpretării.[11] Dar toate acestea vor deveni și mai limpezi atunci cînd vom studia structura „cercului hermeneutic" (III).

Sublinierea factorului „sistematic" este și ea necesară. „Coerență" înseamnă „sistem". După Mircea Eliade (și nu numai după el) „gîndirea mitică este totdeauna operantă, «sistematică»".[12] Mai bine spus, „coerența intrinsecă" se confundă și se definește printr-un „sistem coherent de semnificații", „un univers de semnificații sistematic articulate".[13] Ceea ce presupune o schemă sau o structură analoagă de interpretare. Ea implică, precum am văzut (p. 17), articularea unor semnificații într-un sistem interpretativ și de referințe unitar. Deci, sub acest aspect cel puțin, Mircea Eliade este și el în felul său un „reducționist". Doar că reducția sa operează numai în sensul unei descifrări care impune în mod necesar recunoașterea unor

---

[8] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 74, 76; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 150.

[9] Dario Rei, *op. cit.*, p. 350.

[10] Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 67, 68; Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 70.

[11] Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, p. 370, 440.

[12] *Mitul reintegrării* (București, 1942), p. 25.

[13] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 198; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 164; *Traité d'histoire des religions*, p. 14; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 204; *Fragments d'un journal*, p. 531.

sisteme coerente de modalități sacre. Interpretarea pleacă de la premisa că orice hierofanie „presupune" un „sistem complex de afirmații coerente despre realitatea ultimă" (sistem care poate fi asimilat unei metafizici implicite), de la ideea că toate semnificațiile și valorile nu apar și nu se articulează decît într-un „sistem" *(axis mundi, coincidentia oppositorum* etc).[14] Acest sistem se organizează în jurul unui „centru" (orice religie are un „centru"), iar elementele care-l compun sînt structurate printr-o evidentă coeziune. În cadrul său „totul se ține".[15] „Este important — adaugă Mircea Eliade — de a pune bine în evidență caracterul coerent și perfect articulat al tuturor credințelor privitoare la sacralitatea «centrului». Nu este vorba de noțiuni izolate, ci de un ansamblu de idei care alcătuiesc un «sistem»... Toate aceste aspecte sînt solidare și ele cer să fie integrate pentru a scoate în evidență sistemul teoretic de care depind."[16]

Cît de „sistematică" este viziunea și hermeneutica lui Mircea Eliade rezultă și din faptul că ea își propune să descifreze, în funcție de acest criteriu fundamental, totalitatea creațiilor spirituale: „sistemul de valori spirituale" ale miturilor și legendelor, „ideologia" articulată într-un „nivel cultural sau altul", „universul teoretic", „semnificația metafizică" (respectiv un „sistem de afirmații coerente asupra realității ultime").[17] Pe scurt, totalitatea realităților și imaginilor religioase (și prin extensiune a oricăror imagini): „Numai descifrînd sistemul ideologic fundamental, care stă la baza instituțiilor sociale și religioase, se poate înțelege în mod corect o figură

[14] *Traité d'histoire des religions*, p. 21; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 13; *La nostalgie des origines*, p. 144.

[15] *La nostalgie des origines*, p. 34, 159; *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 114.

[16] *Architecture sacrée et symbolisme*, în: *L'Herne*, 33/1978, p. 145.

[17] *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 132; *Forgerons et alchimistes*, p. 11, 46; *Insula lui Euthanasius*, p. 128.

divină particulară, un mit sau un ritual".[18] În această perspectivă, „universul nu este închis, nici un obiect nu este izolat în propria sa existență: totul este legat printr-un strîns sistem de corespondențe și asimilări".[19] În sfîrșit, descifrarea sistemului religios originar poate da și o explicație a dezvoltării religiilor viitoare. După Mircea Eliade, ciclurile pe care condiția umană le împarte cu lumea vegetală (naștere, moarte, renaștere) constituie un „sistem care conține în germene toate religiile ce i-au urmat".[20]

Valoarea hermeneutică a principiului „coerenței" și „sistemului" este importantă și ea a fost subliniată în repetate rînduri. Dacă în filozofia științei coerența unui sistem constituie, prin ea însăși, o dovadă logico-științifică,[21] hermeneutica actuală operează numai cu interpretări în funcție de un sistem: orice formă a interpretării este în relație directă cu structura teoretică a sistemului hermeneutic.[22] Cu atît mai mult comentatorii lui Mircea Eliade vor sublinia eficacitatea și semnificația noțiunii de „sistem" în întreaga sa operă. Ea operează cu sisteme coerente de referințe, cu sisteme sincronice globale, nu fără o oarecare influență structuralistă.[23] Metodologia actuală a istoriei religiilor recunoaște și ea valoarea euristică a „rearticulării" fenomenelor interpretate în sisteme religioase: „Fiecare sistem religios presupune un anumit tip de interpretare străin de orice altă hermeneutică".[24]

---

[18] *La nostalgie des origines*, p. 79.

[19] *Images et symboles*, p. 234.

[20] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 72.

[21] Karl R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, tr. fr. (Paris, 1973), p. 29.

[22] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 18.

[23] David S. Rasmussen, *op. cit.*, p. 30; idem, *op. cit.*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 100, 101.

[24] Park McGinty, *Three Models of Interpretation: Genealogy, Translation, Rearticulation*, in: *History of Religions*, 14/1974, p. 208,

În ce măsură acest aspect al hermeneuticii lui Mircea Eliade reflectă, efectiv, o influență structuralistă? Ea constă mai mult în identități terminologice și, poate și mai mult, în efectul unui *Zeitgeist*. Noțiunea de „structură" are, cum am văzut, un sens larg, mai curînd tradițional, de organizare coerentă, sistematică și de interdependență funcțională a unor elemente componente. Mircea Eliade vorbește, într-adevăr, de „funcții", stabilește liste de „funcții",[25] dar aceasta este o noțiune curentă și în antropologie. Cîte o definiție are totuși o rezonanță lingvistic-structuralistă: „Manifestările inconștientului devin lizibile într-un sistem de semnificații comparabil cu un limbaj nonverbal".[26]

Concilierile dintre hermeneutică și structuralism n-au dat însă și nici nu pot da rezultate pe deplin convingătoare. Paul Ricoeur, de pildă, folosește și el noțiunea de „structură", în sens extensiv (de specificare a sistemului și combinațiilor sale restrictive), ca „sinonim al sistemului". Dar el își dă seama că explicația pur structurală propune doar un „schelet al cărui caracter abstract este manifest". Obiecția de bază — implicită în întreaga operă a lui Mircea Eliade, formulată și într-un articol al filozofului francez care-i omagiază metoda — constă în relevarea faptului că „structurile formale" sînt „indiferente la semnificația conținutului lor".[27] Or, hermeneutica este posibilă și necesară tocmai fiindcă semnificația există, nu poate fi evacuată și disociată de sens și structură etc. Comentînd în 1965 voga culturală actuală a structuralismului (în ultimul timp în oarecare reflux), Mircea Eliade obiectează în

210—211; Michel Meslin: *De l'herméneutique des symboles religieux*, in: *Revue des sciences religieuses*, 49 (1975), p. 25.

[25] De ex: *Masks*, in: *Encyclopaedia of World Art* (New York — Toronto — London, 1964), IX, col. 520—521.

[26] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 73.

[27] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 53, 84, 196—197; idem, *Mircea Eliade*, in: *L'Herne*, 33/1978, p.

același sens: structurile nu sînt identice substanței cosmice și spiritului uman, omul nu poate fi înțeles fără a ține seama de conștiința sa, gîndirea — *sauvage* sau nu — nu există fără gînditori, logica fără logicieni etc.[28] Structuralismul este de fapt un neopozitivism și, după alți critici, chiar un „antihumanism".[29] Obiecția — majoră — poate fi citită printre rînduri și la Mircea Eliade. Simplificînd la maximum, structuralismul se reduce la *cum*, în timp ce hermeneutica se interesează în mod esențial *de ce*.

10. Comparație, omologare, constante

Hermeneutica — în termenii definiți mai sus — nu poate fi practicată fără o metodologie comparatistă corespunzătoare. Mircea Eliade declară el însuși: „Sînt un comparatist".[30] Deci un specialist al asocierii și disocierii, al apropierii și separării elementelor studiate în vederea identificării notelor comune, fenomenelor analizate, a sistematizării și integrării lor în diferite paralelisme, tipologii și forme de sinteză. Înțelegerea nu este posibilă — într-o astfel de hermeneutică — decît prin comparații: „Istoricul religiilor — precizează Mircea Eliade — nu ajunge la înțelegerea unui fenomen decît după ce l-a comparat îndeajuns cu mii de fenomene asemănătoare sau diferite, după ce l-a situat în cadrul lor", după ce a studiat bine „dosarul comparativ" al unei probleme. Denumirea engleză a disciplinei istoriei religiilor este dealtfel *Comparative*

[28] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 25—27.
[29] Mikel Dufrenne, *Pour l'homme* (Paris, 1968), p. 9, 79—90.
[30] *Fragments d'un journal*, p. 44.

Religion.[31] Analiza morfologică presupune și ea analiza comparativă: „Proiectul este în mod esențial metodologic: a arăta că numai comparația fenomenelor religioase asemănătoare permite înțelegerea simultană a structurii lor generale și a semnificațiilor specifice".[32] Pe scurt, hermeneutica presupune o „operă de comparare și integrare" a tipurilor de civilizație, situațiilor istorice etc.[33] Este evident că istoria religiilor (de fapt orice istorie) nu este posibilă fără încadrarea fenomenelor în serii comparatiste.[34] Întrebarea fundamentală rămîne totuși aceasta: este adevărat că trebuie instituită „o metodă cu totul diferită de comparație"[35]? Opinia noastră — în acord dealtfel cu orientările lui Mircea Eliade însuși — este că procedeul clasic al comparației nu se deosebește esențial de orice altă comparație posibilă, verificată în științele sociale, inclusiv în etnografie.[36]

Iată bunăoară metoda clasică a paralelelor, îndelung citată, practicată și revendicată și de Mircea Eliade.[37] Ea ne ajută să integrăm fenomenele în aceeași „clasă" sau „categorie", operație care garantează valabilitatea interpretării: o semnificație verificată din plin pentru un anume „tip" de ritual este legitimă pentru toate faptele încadrabile în același „tip" de ritual. Paralelismul „luminează", de pildă, raporturile ambi-

---

[31] *Le Chamanisme*, p. 12; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 138; *La nostalgie des origines*, p. 117.

[32] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 125.

[33] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 244; *Mythes, rêves et mystères*, pp. 60—61.

[34] Jean Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions* (Paris, 1935), pp.36—38; acum în urmă: Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 95.

[35] H. J. W. Drijwers and L. Leertouwer, *op. cit.*, p. 163.

[36] În consens tacit cu Mircea Eliade: Jean Cazeneuve: *Sociologie du rite* (Paris, 1971), ch. II: *L'éthnographie comparative*, pp. 18—23.

[37] *Notes de démonologie*, in: *Zalmoxis*, I, 1938, p. 199; *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, p. 476; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 11, 202.

valente între *zîne* și *călușari*, fenomenele de continuitate și permanență, identitatea semnificației grotei sacre (în culturile indiene, chineze) etc.[38]

Cînd paralelismele riguroase și deci identitățile stricte nu pot fi observate, intervine stabilirea de corespondențe, coincidențe, similitudini, analogii, omologii și simetrii. În acest domeniu, mai ales, Mircea Eliade dezvăluie o neobișnuită capacitate asociativă. Ea se observă — din plin — și la Lucian Blaga, care chiar teoretizează „paralelismul istoric", „corespondențele de stil", „analogiile stilistice". Acesta preconizează, nu odată, „să privim situația comparat"[39]. Este vorba, de fapt, tot de identități structurale, verificate doar prin mai puține puncte de contact. Observațiile sînt la fel de obiective, situate însă la un nivel mai înalt de generalitate. Sistemul „strîns" de corespondențe și asimilări care definește (cum am văzut) orice structură face posibilă stabilirea de identități și raporturi — fie și mai puțin „strînse" — în cadrul aceleiași structuri.

Hermeneutul va proceda deci în mod necesar prin metoda comparației, „excelentă cînd surprinde *corespondențe*".[40] Ele ne ajută să integrăm faptele în „sistemul" lor, în „cadrele" care le-au „născut" și le-au alimentat, nu să găsim și cauza sau identitatea lor. El va stabili „corespondențe și lămuriri în alte zone de cultură", „coincidențe" (recunoscute drept „pasionante"),[41] va recunoaște analogii structurale, „sincronisme interesante" spirituale. Acestea din urmă, foarte numeroase la Mircea Eliade, sînt totdeauna explicate în același mod: „Similitudinile îndreptățesc presupunerea unui *sistem* original și

---

[38] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 111, 114—115; *Fragments d'un journal*, p. 314.

[39] Lucian Blaga, *Zări și etape* (București, 1968), p. 81, 106; *Izvoade* (București, 1972), p. 79, 81.

[40] *Confuzia metodelor*, in: *Cuvîntul*, IV, 1190, 15 august 1928.

[41] *Insula lui Euthanasius*, p. 108, 266; *Fragments d'un journal*, p. 213, 557.

nu supraviețuiri întîmplătoare de fenomene eterogene".[42] După cum există și „afinități structurale" între unele creații metafizice indiene și tendințe și nostalgii paradoxale ale omului occidental. Acestea „deschid filosofilor și psihologilor un nou și fascinant domeniu de investigație" între fenomenele religioase ale Orientului Apropiat „istoric înrudite și structural analoage".[43] Cînd „asemănările sînt prea numeroase," ele nu mai pot fi considerate întîmplătoare, ci presupun o cauză comună.[44] Opera lui Mircea Eliade este plină de astfel de paralele, riguroase sau elastice: legenda creației omului, babiloniană și semitică; yoga, alchimia și suprarealismul; Nagarjuna și Nicolaus Cusanus; „universul de analogii, omologii și sensuri duble" al textelor tantrice; Occidentul care descoperă în spiritualitatea orientală un anumit „platonism" (arhetipuri, modele exemplare)[45] etc.

Acest tip de comparatism (fără de care morfologia și tipologia religioasă n-ar fi posibile[46]) duce la demonstrarea unității și diversității spirituale, la evidențierea unor factori fundamentali de concordanță și diferențiere. Mircea Eliade demonstrează pe de o parte „notele esențiale comune", „structura comună" a unei întregi categorii de mituri și rituri, „nota comună (ce) se degajă" dintr-o serie de experiențe alchimice, „moartea lui Dumnezeu", de pildă, „un fenomen bine cunoscut în întreaga istorie a religiilor".[47] În general, „sincronicitatea"

---

[42] *Fragments d'un journal*, p. 411; *La nostalgie des origines*, p. 77.

[43] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 62; *La nostalgie des origines*, p. 74.

[44] *Notes de démonologie*, p. 200.

[45] *Insula lui Euthanasius*, pp. 114—115; *Forgerons et alchimistes*, p. 108; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 217; *Le Yoga*, p. 251.

[46] *Magie și metafizică*, în: *Cuvîntul*, III, 786, 17 iunie 1927.

[47] *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, p. 476; *Mythes, rêves et mystères*, p. 152; *Forgerons et alchimistes*, p. 145; *Fragments d'un journal*, p. 281, 471.

fenomenelor religioase, evenimentelor psihice, proceselor cosmice. Dar, în același timp, numai pe fundalul unității poate fi bine identificată și descrisă „diferența de structură ce separă" omul religios de cel nereligios, sacrul de profan etc. „În știința religiilor, ca și în alte domenii, comparăm în același timp pentru a apropia și disocia", a „surprinde similaritățile structurale și diferențiale".[48] Procedeul este teoretizat[49] și aplicat pe scară largă. Mircea Eliade îl întîlnește peste tot, inclusiv în sfera sa specifică de referințe: paralele platonico-creștine-hinduse, elino-indonesiene etc.[50]. El prezintă afinități și cu metoda „tipologică" de interpretare a Vechiului și Noului Testament, care citește în filigran — în ambele serii de texte — anticipări, analogii, „unitatea planului divin" etc.[51]

Metoda omologării (sau a asimilării), nu mai puțin frecventă la Mircea Eliade, constituie un alt instrument hermeneutic fundamental. El se bazează pe stabilitatea unor echivalențe și concordanțe morfologico-structurale, pe relații și corespondențe în interiorul unor ansambluri omogene, pe un sistem de echivalențe și asimilări în cadrul unui vast efort de unificare și sinteză: „Din punct de vedere al structurii, miturile originii sînt omologabile mitului cosmogonic". Vom întîlni deci mereu astfel de „punți": sacru-profan, primitiv-modern, Occident-Orient etc. Elementele comune sau convergente sînt depistate sistematic și asimilate acelorași „scenarii" spirituale

[48] *Le sacré et le profane*, p. 57; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 249; *Preface*, in: *From Primitives to Zen*, p. V.

[49] De ex: Jean Baruzi, *op. cit.*, p. 38; H. J. W. Drijwers and L. Leertouwer, *op. cit.*, p. 163; Michel Meslin, *Per una scienza delle religioni* tr. it. (Assisi, 1975), p. 158, 162.

[50] Rudolf Otto, *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Engl. tr. (New York, 1960), pp. XV—XVII, p. 163; Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, tr. fr. (Paris, 1949), pp. 7—8; C. G. Jung—Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 183.

[51] Jean Danielou, *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris, 1950), p. 21, 76.

prin extrapolare, generalizare și integrare. Nici morfologia, nici terminologia nu sînt esențiale: „Este de ajuns ca problemele să fie omologabile". Dar — precizează Mircea Eliade — „nu trebuie confundată omologarea cu reducția"[52]: mitologia cu psihologia, fie și a „profunzimilor"; creația literară cu un fenomen social (adulterul, ca în *Madame Bovary*, de pildă) etc. Orice paralelism mecanic neagă principiul esențial al interpretării în planul său specific de referință (II, 2). Confuzia omologiei cu „influența",[53] „împrumutul", „transpoziția" trebuie deasemenea înlăturată. Afinitățile și înrudirile sînt fenomene de identitate, nu de contaminare spirituală.

Omologarea nu este posibilă fără recunoașterea unor experiențe existențiale, metafizice, religioase sau estetice comune, a unei „baze comune" accesibile conștiinței hermeneutice actuale.[54] Ea constituie de fapt o metodă de asimilare și „înțelegere" a unor universuri arhaice sau exotice, descifrate prin coeficientul lor de universalitate și permanență de către spirite sensibile la semnificațiile a două mari categorii de fapte:

1. Relațiile existente (sau recunoscute ca atare) între planul imanent și transcendent, fizic și metafizic. De exemplu: iconografia de tip *mandala* și universul tantric; suferință și alchimie; metafizică indiană și știința modernă; „alienarea" la primitivi; Marx și Hegel[55] etc.

2. Relațiile perceptibile dintre evenimentele istorice, experiențele lor specifice și unele descoperiri științifice: explo-

[52] *Aspects du mythe*, p. 33, *Le Yoga*, p. 10; *Mythes, rêves et mystères*, p. 8.

[53] *Insula lui Euthanasius*, p. 13; Georges Dumézil, *Le message avant la mort*, în: *L'Herne*, 33/1978, p. 61.

[54] Ananda K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art* (New York, 1956), p. 56.

[55] *Le Yoga*, p. 227; *Forgerons et alchimistes*, p. 127, 131, 133; *Techniques du Yoga*, (Paris, 1975), p. 14; *Fragments d'un journal*, p. 375, 411, 440.

rarea gîndirii arhaice, de pildă, omologată apariției masive a popoarelor neeuropene în istorie.[56]

Să mai notăm că același Mircea Eliade îndeamnă — cum este și firesc — la prudență ori de cîte ori este vorba de stabilirea analogiilor între filozofia modernă și indiană etc. Precizarea are valoarea unui principiu metodologic: „Să ne înțelegem bine: nu este vorba de echivalențe desăvîrșite, de identitatea conținuturilor religioase sau a formulărilor ideologice — ci doar de similitudini, omologii, simetrii".[57] Ne aflăm în fața unei „serii de echivalențe" sau solidarizări de sensuri, a unui fenomen de „legătură", „conexiune" sau „dependență" cunoscut de mult, de „omologia specifică ontologiilor arhaice", inclusiv de logica și gramatica indiană.[58] Ultima constatare spune și ea despre vechimea, universalitatea și necesitatea unor altfel de omologări, inclusiv semantice.

Subiectivismul acestui proces hermeneutic este teoretic exclus. Dacă paralelele, analogiile și omologiile sînt posibile și legitime, faptul se datorește unor elemente comune: constantele structurale existente atît în culturile occidentale cît și orientale, moderne și arhaice, în elenism și epoca modernă, cum observă de pildă și Lucian Blaga.[59] Deși Mircea Eliade postulează și chiar folosește noțiunea de „invariant" (sau alte sinonime: „dominantele", „universaux" sau „invariables",[60] „motiv", „temă"), o definiție limpede lipsește. Ea poate fi totuși dedusă din enunțarea unor aspecte generale, dar pre-

---

[56] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 10.

[57] *Op. cit.*, pp. 70—71.

[58] *Caiet*, in: *Revista Scriitorilor Români*, 12/1973, p. 32; Sergiu Al-George, *Limbă și gîndire în cultura indiană*, (București 1976), pp. 82—83.

[59] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, 1931, in: *Trilogia cunoașterii*, (București, 1943), pp. 139—141.

[60] *Insula lui Euthanasius*, p. 65; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 10.

cise: „trăsături caracteristice și comune", „elemente comune", „imuabile", „coincidențe".[61] La acestea se adaugă ideea de „persistență" (deci de continuitate și permanență)[62] și implicit de „recurență". Ce este, de fapt, *Le mythe de l'éternel retour* (1949) decît demonstrația vastului *topos* mitologic și ideologic al „întoarcerii periodice", al „regularizării arhetipale"? Nici un eveniment nu este posibil fără acte periodice de imitație, redescoperire, reelaborare ale unor idei și forme generale, comune și transmisibile. De pildă, după Mircea Eliade, „ideologiile umanitariste ale secolelor XVIII și XIX nu fac decît să reia și să elaboreze, desacralizînd-o în același timp, vechea concepție romană de *pietas*".[63] Orice analiză comparatistă în adîncime duce la ilustrarea unor astfel de fenomene de invarianță, repetiție și circularitate. Recunoașterea lor instituie, prin ea însăși, un vast *topos* teoretic.[64]

Din punct de vedere strict metodologic, „constanta" sau „invariantul" au în hermeneutica lui Mircea Eliade o triplă funcție:

1. Prin compararea, extrapolarea și generalizarea unor elemente comune, omologarea devine posibilă. Un exemplu: „Verificînd experimental unele din... credințe și superstiții (de exemplu cryptesthesia pragmatică, levitațiunea, incombustibilitatea corpului uman), avem dreptul să bănuim că și la baza *celorlalte* credințe populare stau *fapte concrete*".[65]

---

[61] *Mythes, rêves et mystères*, p. 263; *Traité d'histoire des religions*, p. 14; *Images et symboles*, p. 218; *Fragments d'un journal*, p. 213, 557.

[62] *Forgerons et alchimistes*, p. 29, 40.

[63] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 13; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 117.

[64] Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris, 1969), p. 323, 342—343, 396—408; Adrian Marino, *op. cit.*, pp. 75—100.

[65] *Insula lui Euthanasius*, p. 45.

2. Extragerea pe puncte a constantelor, *i.e.* a „temelor", „motivelor", „momentelor esențiale", a „motivului central"[66] permite schematizarea și definirea „structurii" oricărui fenomen religios sau spiritual. Morfologia și fenomenologia acestor fenomene presupune tocmai o astfel de esențializare.

3. Perspectiva schematico-tipologică devine în felul acesta nu numai îndreptățită, dar și necesară. Mircea Eliade este preocupat în gradul cel mai înalt de ideea de *tip, arhetip, pattern* spiritual, entități concepute ca adevărate permanențe spirituale și ontologice. Realitatea lor este în același timp obiectivă, previzibilă și surprinzătoare. Mircea Eliade, „stupefiat de a găsi într-o experiență religioasă modernă autentică un *pattern* arhaic", se întreabă: „De unde vine această necesitate de a identifica indivizi (istorici) unui caracter arhetipal (mitic), de a transforma omul concret în categorie exemplară? Este vorba de o întoarcere la gîndirea arhaică «populară»"?[67]

Această perspectivă schematico-tipologică este — cum am văzut — plină de urmări. Nu ne ocupăm deocamdată în ce măsură (și în acest caz) ideea de *pattern* implică în mod necesar formalizarea, modelizarea.[68] Modelul nu se poate constitui, totuși, fără recunoașterea unor elemente comune recurente. Ideea apare la Mircea Eliade, cum știm, sub forma recunoașterii unor „coincidențe în istoria spiritului". Într-un sens mai larg, schematizarea și topologia au ca infrastructură „liniile de forță" *(les lignes maîtresses)* ale unui ansamblu de fapte prin care interpretul poate schița „harta complexelor magico-religioase de același tip."[69]

---

[66] *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse".* in: *Zalmoxis,* III, 1940—1942, p. 21, 23, 31, 33.

[67] *Fragments d'un journal,* p. 224, 320.

[68] Adrian Marino, *op. cit.,* pp. 108—169.

[69] *Traité d'histoire des religions,* p. 209; *Le mythe de l'éternel retour,* p. 10; *Images et symboles,* p. 124.

Ce semnificație și valoare mai pot avea, privite din acest unghi, noțiunile tradiționale de „originalitate", „creație individuală", „geneză" etc? În regimul invarianților structurii, ideea de creație se „colectivizează". Ea devine sinonimă cu însuși dinamismul interior al structurii. Geneza sa este în același timp latentă și prescrisă, „dată". Repetiția și permanența anulează personalismul creator și veleitățile de originalitate. Mircea Eliade își declară „mirarea și furia, dar și entuziasmul, descoperind cam aceleași lucruri..."[70] Parcurgînd morfologia mitologiei universale, istoria credințelor și ideilor religioase, hermeneutul român descoperă în mod inevitabil *aceleași* „lucruri", deoarece „arhetipul" repetiției (și vom vedea ulterior întreaga complexitate a acestei noțiuni la Mircea Eliade) își manifestă realitatea la toate nivelele analizei hermeneutice: morfologie, tipologie, structură, sistem.

Problema „genezei" se transformă de fapt într-o poligeneză structurală, într-o „apariție simultană"[71] și „recepție autohtonă" de elemente colective, specifice — foarte probabil — psihismului inconștient. În felul acesta, „tema originală comună"[72] poate să constituie o redescoperire personală și totodată un fenomen de invarianță. Creația este recuperată de sistem, momentul „aberant", „inactual" este integrat — prin „simpatia" înțelegerii — structurii constante care absoarbe și explică cele mai „stranii" comportamente,[73] în timp ce istoria se prelungește — din toate aceste motive — în metaistorie.

Conceptul de „constantă" își dovedește nu mai puțin eficiența în domeniul morfologiei, structurilor și ideilor literare,

---

[70] *Șantier*, p. 233.

[71] *On Prehistoric Religions*, in: *History of Religions*, 14 (1974), p. 145.

[72] C. G. Jung—Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 90—91, 107; despre „constantele mentalității arhaice", cf. și Jean Cazeneuve, *op. cit.*, pp. 198—199.

[73] Ioan P. Culianu, in: *Aevum*, 48 (1975), p. 585.

în comparatistică, istorie și critică literară. Mircea Eliade are — după cum vom lua cunoștință — o serie de remarcabile intuiții și anticipări și în acest domeniu oarecum ex-centric preocupărilor sale fundamentale.

11. Fenomenologie

Orientarea fenomenologică a hermeneuticii lui Mircea Eliade — în lumina acestor constatări — este evidentă, dealtfel mărturisită. În concepția sa, documentele verifică doar structura generală și esența fenomenelor: „Structura simbolurilor și ceea ce ea relevă singură".[1] Descrierea vizează exclusiv datele imediate și concrete ale experienței și prin ele experiențele și intențiile originale ale spiritului. Încadrate în clase de caractere determinate și distincte, aceste structuri eidetice, eliberate de orice preconcepții și preocupări metafizice, sînt considerate în propriul lor plan de referință și numai în măsura în care ele își manifestă existența. Studiul fenomenologic se preocupă doar de modul *cum* există un fenomen și nu dacă el este „adevărat" sau „legitim". Descrierea fenomenologică vizează totdeauna fenomene concrete în structura și esența lor „pură".

Profesiunile de credință ale lui Mircea Eliade merg toate în acest sens. El revendică dreptul de „a generaliza" în istoria religiilor, „cu condiția de a prezenta *esențialul* la scara la care lucrăm și de a fi coerenți". O hartă economică, de pildă, nu poate prezenta indicații străine de obiectul său și deci inutile: săpături arheologice, frontiere lingvistice[2] etc. Poziția sa

[1] *Architecture sacrée et symbolisme*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 142.
[2] *Fragments d'un journal*, p. 439.

față de „structuralism" reiese acum și mai limpede. Mircea Eliade declară că acceptă doar „structuralismul" lui Dumézil, Propp și Goethe, care derivă toate formele vegetale dintr-o *Urpflanze*, nu și pe al lui Lévi-Strauss. Echivalentul „plantei originare" în domeniul fenomenelor religioase este „imaginea primordială" ca modalitate a întîlnirii omului cu sacrul. Și întrucît această „imagine" originară are structura, coerența, intenționalitatea și semnificația sa esențială, structuralismul „fecund" nu poate fi decît „cel ce se întreabă asupra esenței unui ansamblu de fenomene, asupra ordinei primordiale care instituie sensul lor".[3] Esența se confundă, de fapt, cu sensul fundamental al unui ansamblu structural, cu elementul constitutiv, ireductibil, al unei modalități sau realități.

Același spirit fenomenologic face ca prinderea esenței, *i.e.* a sensului fundamental, să echivaleze cu actul înțelegerii. Înțelegerea cere observații minuțioase, răbdătoare, foarte concrete, printr-o disciplinare strictă a metodei hermeneutice: atenție concentrată, dublată de efortul de a înțelege fenomenul observat „în propriul său plan de referință".[4] Interesează înainte de orice „a-l considera în el însuși, în ceea ce are el ireductibil și original", a interpreta faptele religioase „sub unghiul care le este propriu". Înțelegerea nu este posibilă decît „la nivelul specificității" și numai prin raportare la propria modalitate a obiectului interpretării. Un fenomen religios nu este, în esența sa, nici sociologic, nici etnografic, fără a exclude aceste coordonate. Orice fenomen nu poate fi înțeles decît în structurile și sensurile sale ireductibile, originale.[5] Regulă hermeneutică menționată și anterior (II,2), de valabilitate dealtfel universală, aplicabilă și în artă, literatură, estetica și critica lite-

[3] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 162.

[4] *Fragments d'un journal*, p. 470; *La nostalgie des origines*, p. 23.

[5] *Mythes, rêves et mystères*, p. 7, 97; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 10; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 91; *La nostalgie des origines*, pp. 26—27; *Religions australiennes*, pp. 14.

rară. Hermeneutica lui Mircea Eliade are deci ca punct de plecare — ca să folosim propriul său limbaj — un adevărat „reducționism" fenomenologic. Orice ignorare sau depășire a esențelor și structurilor specifice nu poate fi decît fatală eficacității și valabilității interpretării.

Hermeneutica fenomenologică impune așadar studierea sacrului în propria sa modalitate, în speță religioasă, care se confundă — după Mircea Eliade — cu fenomenologia „sacrului": „A voi să surprinzi acest fenomen prin fiziologie, psihologie, sociologie, economie, lingvistică, artă etc. înseamnă a-l trăda, a lăsa să ne scape tocmai ceea ce el are *unic* și *original* (s.n.): vrem să spunem caracterul sacru".[6] Intervine — firește, cum aminteam — tot o „reducție", dar legitimă, specifică, de natură „eidetică", singura în măsură să surprindă *esența* unui sens și a unei structuri. În speță: *esența* și *structura* fenomenelor religioase. Mircea Eliade va sublinia deci mereu „tendința mea de a pune în lumină latura spirituală, simbolismul și coerența interioară a fenomenelor religioase etnologice; nu că aș nega sau aș înțelege să minimalizez celelalte aspecte — material, economic, istoric etc. — ci pentru că acesta mi se pare evident, în timp ce latura spirituală «trebuie citită în filigran». Și apoi, s-a scris deja atît de mult despre aspectele exterioare, adesea parazitare ale fenomenului religios..."[7]

Depășirea planului cauzal, genetic, istoric etc. nu înseamnă ignorarea sau negarea sa, ci doar punerea — provizorie și metodologică — între paranteze în scopul disocierii contextului de esențial, înlăturării „confuziei planurilor" sau punctelor de vedere. Pentru a cita și un fenomenolog — citat, admirat și preferat de Mircea Eliade — olandezul G. Van der Leeuw: „Obiectivul principal al fenomenologiei religiei este luminarea

[6] *Traité d'histoire des religions*, p. 11.

[7] *La nostalgie des origines*, p. 82; *Fragments d'un journal*, p. 105.

structurilor interne ale fenomenelor religioase".[8] „Acolo unde istoria se întreabă: «Ce s-a întîmplat?» fenomenologia întreabă: «cum pot să înțeleg ce s-a întîmplat?;» unde filozofia examinează adevărul și realitatea, fenomenologia se mulțumește cu date fără a le examina în prealabil în funcție de adevărul sau realitatea lor. Noi nu intenționăm să urmărim relații cauzale, ci mai curînd să cercetăm asociații comprehensibile. Noi nu intenționăm să investigăm adevărul dincolo de aparențe, ci încercăm să înțelegem doar fenomenele însele în simpla lor existență".[9] Definiția implică explicare și interpretare, punerea în evidență a unei coerențe, descrierea semnificațiilor unei categorii de experiențe. Pe scurt — cum se exprimă Paul Ricoeur —„o grefă a hermeneuticii în fenomenologie".[10]

Solidarizarea metodei lui Mircea Eliade cu această orientare este evidentă și ea a fost subliniată în repetate rînduri. Considerațiile lui Ioan P. Culianu sînt, îndeosebi, pătrunzătoare și concludente: fenomenologia este nu mai puțin o metodă „științifică", chiar dacă se distanțează de istorie. Ea vizează — după cum se știe — descrieri, înscrieri în serii fenomenologice, esențe, tipologii, structuri, metodă „generică" „euristică" și mai presus de toate „implicită".[11] Obiectul fenomenologiei lui Mircea Eliade este „descifrarea sensului profund al fiecărei hierofanii",[12] interpretarea *formei* religioase „ca atare" (nu prin reducere la fenomene istorice, sociale, psihologice).[13] Descifrarea sensului „ireductibil", „intențional" al

[8] *Fragmentarium*, p. 87; cf. *op. cit.*, pp. 81—82.

[9] Gerardus Van der Leeuw, *Sacred and profane beauty. The Holy in Art.* Preface by Mircea Eliade, Engl. tr. (London, 1963), pp. 5—6.

[10] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 10, 26, 293, 314, 416.

[11] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 23, 59, 107, 116—117, 128, 130, 133.

[12] Julien Riès, *Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique*, în: *L'Herne*, 33/1978, p. 83.

[13] David Rasmussen, *Herméneutique structurale et philosophie*, în: *op. cit.*, p. 98.

fenomenelor și simbolurilor interpretate implică o *epoché* fenomenologică (suspendarea interpretărilor prin „punere între paranteze") și o mare capacitate de transpunere în cît mai multe din experiențele specifice ale lui *homo religiosus*.[14] În această perspectivă, orice integrare a unor semnificații într-un sistem echivalează cu o „reintegrare eidetică".[15] Astfel înțeleasă, fenomenologia nici nu extrapolează prin schematizare dusă „la absurd", nici nu se opune „comparației", cum s-a susținut uneori.[16]

[14] Douglas Allen, *L'analyse phénoménologique de l'expérience religieuse*, in: *op. cit.*, p. 128, 130.

[15] David M. Rasmussen, *Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy*, p. 32.

[16] Michel Meslin, *op. cit.*, p. 146; H. J. W. Drijwers and L. Leertouwer, *op. cit.*, p. 163.

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. CERCUL HERMENEUTIC

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dacă acesta este obiectul hermeneuticii (de concepție „tradițională", dar întru totul adaptat unui nou cîmp de investigații), metoda de realizare prezintă numeroase identități, similitudini și concordanțe cu aceeași hermeneutică „clasică". Aceeași serie de circuite obligatorii, aceleași tipuri de relații reciproce, realizate pe diferite planuri, de mult teoretizate și practicate de hermeneutica istorică.[1] Doar că Mircea Eliade reinventează, redescoperă singur o serie de procedee topice, care fac parte dintr-un adevărat *pattern* metodologic al hermeneuticii. Demonstrație evidentă — revenim asupra acestei idei — de tipologie metodologică și în același timp de vitalitate și „spontaneitate" hermeneutică. Opera lui Mircea Eliade este o confirmare concretă, experimentală, prin desfășurarea însăși a mecanismului său analitic, a necesității și viabilității procedeelor exegetice „tradiționale". Acestea își dovedesc realitatea, caracterul obligator și eficiența pe parcursul aplicării lor. Mircea Eliade vorbește într-un loc de „propria mea metodă de lucru și de perspectiva care o definește în mod specific".[2] Ur-

[1] O trecere critică în revistă: Adrian Marino, *op. cit.*, cap. VIII: *Hermeneutica ideilor literare*, pp. 233—310.

[2] *Le Chamanisme*, p. 11.

mează a vedea în amănunte în ce constă această metodă, întrucît ea este „personală" și care-i este perspectiva specifică. Nu este vorba de a descrie „tehnologia" unei astfel de hermeneutici, ci numai modul cum Mircea Eliade rezolvă propriul său proiect. Vom constata că procedeele sale nu fac decît să demonstreze caracterul lor necesar și obiectivitatea lor intrinsecă.

Trebuie subliniat de la început că metoda hermeneutică a lui Mircea Eliade, ca și toate celelalte de același tip, se încadrează prin însăși structura și mecanismul lor de funcționare situației circulare bine cunoscută sub numele de „cercul hermeneutic".[3] Altfel spus, procesul hermeneutic are o desfășurare circulară. El parcurge diferite circuite, care implică o succesiune permanentă de relații alternative, de reveniri, de repetiții augmentative, de demonstrații „în spirală". Cine a citit lucrările lui Mircea Eliade știe bine că autorul „se repetă", că el reia pasaje și demonstrații dintr-o carte pentru a le dezvolta în alta, că analizele sale sînt adesea reasamblate și supraetajate. *Techniques de Yoga* sînt scoase și dezvoltate din *Le Yoga, immortalité et liberté*. Studiul *Mystères spirituels* (din *Mythes, rêves et mystères)* este reluat în *Naissances mystiques* etc. Fapt semnificativ: autorul arată o sensibilitate deosebită — și deloc întîmplătoare — pentru toate fenomenele cosmice și arhetipice de repetiție. El este viu preocupat de *Renouvellement cosmique*, de *Mythe de l'éternel retour* etc. Mircea Eliade explorează cu pătrundere dimensiunea existențial-circulară a ființei umane și implicit a vieții sale spirituale

În cazul exegezelor sale este însă vorba de ceva mai mult: circuitele metodologice demonstrează o gîndire și un „stil" de interpretare totalizant și alternativ, cu implicații adesea dia-

[3] O simplă referință de orientare despre stadiul actual al acestei probleme: Wallace Martin, *The hermeneutical circle and the art of interpretation*, in: *Comparative Literature*, XXIV (1972), pp. 97—117.

lectice, cu treceri rapide în orice caz de la o poziție la contrariul său, pentru a reveni îmbogățite la punctul de plecare. Referința permanentă la termenii polului opus, alternanța, schimbarea bruscă a unghiului vizual, saltul perspectivei, ruperea de nivel, acesta este regimul general al circuitelor hermeneutice practicate de Mircea Eliade (și nu numai de el). Totalitatea lor realizează în mod concret raportul hermeneutic esențial subiect — obiect, cuprinderea integrală a fenomenului și garantează în toate împrejurările valabilitatea interpretărilor.

1. Preînțelegere sau tautologie?

Deși în nici o situație nu se face teoria „cercului hermeneutic" cu tot ceea ce el implică (necesitatea de a determina cu precizie punctul de începere, demonstrația rotativă, evitarea tautologiei și a cercului vicios etc.), situația tipic circulară apare prin simplă determinare a procesului de interpretare. Cu alte cuvinte, interpretarea și înțelegerea sînt date, într-un anume sens, chiar de la început. Găsești, descifrezi, interpretezi — de fapt — doar ceea ce dorești, ceea ce cauți. Scopul interpretării nu este în realitate decît regăsirea, reîntîlnirea punctului de plecare, situație constatată și teoretizată — nu o dată — și în legătură cu interpretările textelor literare.[1] Ca să descifrezi o hierofanie, un mit, un simbol etc. trebuie mai întîi să știi — foarte simplu spus — ce este o hierofanie, un mit, un simbol, apoi care este structura hierofaniei, mitului, simbolului respectiv. Să operezi, cu alte cuvinte, cu o serie de preconcepte, incluse în definiția și schema soluției esențiale a problemei.

[1] Adrian Marino, *op. cit.*, p. 257.

Fără acest element prealabil, dat, procesul hermeneutic nu poate nici să înceapă, nici să dea rezultate.

Este cu totul remarcabil că Mircea Eliade își dă seama cu pertinență că întreaga sa activitate exegetică și de înțelegere este de fapt, prescrisă, precondiționată. El știe bine că „analiza unei culturi străine relevă mai ales ceea ce căutăm în ea, sau ceea ce eram deja pregătiți să redescoperim în ea".[2] În fond, este vorba de un adevărat „truism": „Înțelegem mai ales ceea ce sîntem predestinați să înțelegem prin propria noastră vocație, orientare culturală sau a momentului istoric căruia-i aparținem".[3] Situație de fapt paradoxală: o semnificație poate constitui o descoperire personală și în același timp poate să fie precondiționată, căci „fiecare descopere ceea ce era spiritual și cultural pregătit să descopere".[4] În general, „orice investigație «științifică» nu poate duce la nici un rezultat dacă, în prealabil, autorul nu e pe deplin lămurit asupra obiectului propriu-zis al cercetării sale".[5]

Numeroase pasaje din lucrările lui Mircea Eliade demonstrează că nu alta este rezolvarea problemei. În nu puține împrejurări, rezultă limpede că soluția este dată, știută, asumată și validată chiar de la început, înainte de orice analiză. De pildă: „Fără a anticipa asupra concluziilor care se vor degaja din analiza documentelor, noi putem să atragem atenția de la început asupra faptului că arborele reprezintă ... *cosmosul viu*, care se regenerează fără încetare".[6] Omologia arbore-cosmos este deci prescrisă, ca și aceea arbore-*axis mundi*, arbore-*microcosm* etc. Structura simbolului nu poate fi pătrunsă decît ca o prelungire a hierofaniei, ca o formă auto-

---

[2] *Le Yoga*, p. 5.
[3] *Op. cit.*, pp. 5—6.
[4] *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 93—94.
[5] *Insula lui Euthanasius*, p. 131.
[6] *Traité d'histoire des religions*, p. 231.

nomă de revelație.[7] Dar definiția „hierofaniei" trebuia în prealabil știută ș.a.m.d. După, cum „scara creează fenomenul", „referentul creează fenomenul", tot astfel punctul de vedere creează obiectul observației. Mircea Eliade știe (și repetă) că „perspectiva adoptată în observarea unui fenomen joacă un rol considerabil în constituirea fenomenului însuși",[8] asemenea principiului indeterminării din fizică. Situație nu mai puțin inevitabilă, care readuce în discuție întreaga problemă a validității hermeneuticii. Este mai mult decît îndoielnic faptul că putem utiliza, în foarte multe cazuri, enorma masă de scrieri hermeneutice transmise despre „mistere" în scopul descifrării semnificației originare a misterelor, orfice sau helenistice. Dar, pe de altă parte, toți comentatorii nu făceau, nu *puteau* să facă altceva, decît „să citească în riturile vechi propriile lor situații spirituale, solidare cu crizele profunde ale timpului lor".[9]

Hermeneutica lui Mircea Eliade se află riguros în aceeași situație.

Fără îndoială, vom găsi la rîndul nostru — în aceeași hermeneutică a lui Mircea Eliade — ceea ce căutăm, așteptăm ca ea să ne spună. „Preconsiderațiile", „prejudecățile", „preînțelegerea" noastră o precondiționează.[10] Întreaga hermeneutică din succesiunea lui Heidegger subliniază cu insistență același elan și mecanism anticipativ. Rudolf Bultmann își pune întrebarea: *Este posibilă o exegeză fără anticipare? (Voraussetzunglose Exegese)*[11] și răspunde negativ. Orice întrebare, orice hermeneutică, presupune o „preînțelegere" *(Vorverständniss)*.[12] Hans-Georg Gadamer vorbește și el de „prejudecăți legitime",

[7] *Op. cit.*, p. 376.

[8] *Mythes, rêves et mystères*, p. 176.

[9] *Naissances mystiques*, p. 240.

[10] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 115, 156.

[11] Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen* (Tübingen, 1960), III, pp. 142—150.

[12] Idem, *op. cit.*, II, p. 227.

care n-au nimic de a face cu prejudecățile negative, ce împiedică înțelegerea textului. Noțiunea de „prejudecată" — compromisă de *Aufklärung* — trebuie deci reabilitată.[13] „Prejudecata" are — în acest context hermeneutic — sensul pozitiv de „preînțelegere" necesară, de înțelegere predeterminată, preorientată, anticipată.[14] Nu interesează în planul demonstrației noastre dacă este vorba de un proces irațional, mistic (revelație, credință în sens creștin), de o tradiție oarecare, un *Weltanschauung*, un „punct de vedere", „orizont", de intuiție, inducție și alte procese spirituale și intelectuale de acest gen. Esențială este doar recunoașterea unei anticipări, presupuneri, parțialități etc., de orice natură, dar inevitabilă și eficientă. Mircea Eliade putea reîntîlni această idee și la Paul Ricoeur (între mulți alții).[15] Dar esențială, în cazul său, rămîne — cum am văzut — doar propria sa experiență hermeneutică.

Învinuirea tautologiei, a „cercului vicios", nu poate fi înlăturată și ea trebuie privită cu atenție. Dacă nu există nimic în concluzii, care să nu fi fost implicat în premise — trebuie să fi înțeles pentru a înțelege, descoperim ceea ce știam de la început etc. — în ce constă progresul cunoașterii hermeneutice? Să facem abstracție de situația ontologic-circulară a ființei, ce cunoaște *întru* ea însăși (pentru a relua o expresie a lui C. Noica), sau care „face cerc cu ea însăși",[16] pentru a păstra pînă la capăt limbajul cercului hermeneutic. Obiecția de natură logic-formală nu rezistă analizei procesului hermeneutic concret. Desfășurarea sa nu are un caracter de circularitate mecanică. Este foarte adevărat că punctul de plecare, premisa interpretării este totdeauna dată, predeterminată de propria

[13] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 255.

[14] Idem, *Le problème de la conscience historique*, p. 70, 78.

[15] Paul Ricoeur, *„Le symbole donne à penser"*, p. 71, 72; *Le conflit des interprétations*, p. 381, 382.

[16] Pierre Fruchon, *Pour une herméneutique philosophique*, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 4/1977, p. 560.

situație spirituală, istorică, a hermeneutului. Dar ea intervine totdeauna îmbogățită, modificată, fie că este vorba de propriile noastre interpretări, fie de interpretările care intervin pe parcursul istoriei. Și într-un caz și în altul cercul începe mereu *altfel*. Nici o interpretare nu este identică, nu repetă aidoma stadiul anterior, deoarece nici un „preconcept" nu se repetă în mod riguros identic, cu excepția gîndirii dogmatice, rigide, canonice. Apar mereu elemente, nuanțe noi. Preînțelegerea este, în acest sens, totdeauna „creatoare". Deci nu se poate vorbi de tautologie, de repetiție pasivă a punctului de plecare, ci de noi pași înainte, uneori imperceptibili, printr-o mișcare tot circulară, dar desfășurată într-o spirală ascendentă. În felul acesta, „orientată de prejudecăți care se îmbogățesc, înțelegerea va putea reveni la nesfîrșit asupra operei pentru a-i lumina sensul prin interpretări noi".[17] Polivalența semnificațiilor n-are altă origine.

2. Momentul originar

Cercul hermeneutic pleacă și se întoarce la un moment originar, postulat și realizat pe parcursul desfășurării sale, de precizat cu toată claritatea. În cazul cercului hermeneutic — și Mircea Eliade nu face excepție de la această împrejurare — „începutul" ontologic, genetic și metodologic se confundă într-un singur moment originar. El determină în același timp posibilitatea înțelegerii, obiectivul esențial al cunoașterii și metoda de bază a interpretării. Înțelegerea devine posibilă prin transpunerea hermeneutică într-o situație primordială,

[17] Idem, *Compréhension et vérité dans les sciences de l'esprit*, in: *Archives de philosophie*, XXX (1966), p. 290.

de început, care instituie un arhetip, un model, un nivel cosmic, o semnificație fundamentală.

Se observă cu ușurință la Mircea Eliade o tendință sistematică de a reduce toate observațiile la momente creatoare, originare, inițiale, de a situa orice fenomen religios *in statu nascendi*, de a reface și defini condiția sa primordială, cosmogonică. El crede, într-un articol din 1936, că „setea pentru «fenomene originare» este un semn al timpurilor noastre"[1]. Dovadă interesul susținut pentru protoistorie, bunăoară[2]. Elogiul pasiunii lui B. P. Hasdeu pentru „începuturile unui neam sau ale unei realități istorice" are aceeași motivare[3]. Eseul anterior al lui Lucian Blaga, *Fenomenul originar* (1925), constituie și el o dovadă a aceleiași orientări, în umbra lui Goethe, de la care se revendică și Mircea Eliade. Afinității viziunii îi corespunde afinitatea metodei: „Fenomenele originare, «arhetipice», nu se revelează intelectului, ca abstracțiuni, ci *intuiției*, ca orice alt fenomen". Fenomenele originare sînt perceptibile ochiului interior[4]. Acesta procedează printr-o structurare intuitivă, proces asupra căruia vom reveni (III, 3).

Întreaga operă hermeneutică a lui Mircea Eliade demonstrează acest principiu esențial: înțelegerea nu este posibilă fără descoperirea și descifrarea momentului originar, fără revenirea permanentă la „izvoarele" fenomenelor. Disocierea inițială între „rădăcinile" și „originile" unei idei se precizează pe parcurs: în timp ce „rădăcinile sînt în relație organică, vie și ireversibilă cu faptul care le-a produs", originile dimpotrivă n-au nimic organic în raportul lor cu „faptul"[5].

---

[1] *Insula lui Euthanasius*, p. 85.

[2] *Fragmentarium*, pp. 34—40.

[3] *Introducere*, în: Bogdan-Petriceicu Hasdeu, *Scrieri literare, morale și politice*, ed. critică cu note și variante de Mircea Eliade (București, 1937), I, p. XLVIII.

[4] Lucian Blaga, *Zări și etape* (București, 1968), p. 152.

[5] *Soliloquii*, pp. 76—77.

Pot fi întîmplătoare, superficiale etc. Din acest motiv niciodată „nu înțelegem o cultură exotică sau arhaică dacă nu-i prindem izvorul *(saisir la source)*, care este totdeauna religios"[6]. Iată de ce trebuie „să revenim la izvoare"[7]: mituri și simboluri fundamentale, „experiența... originară a cuvintelor", cum subliniază și Constantin Noica[8], texte canonice, învățătura unui maestru spiritual etc. Principiul are o valabilitate extrem de largă și nu poate fi subliniat îndeajuns: numai prin raportare la izvorul specific poate fi descifrată semnificația originară, sensul pur, nealterat, al unui fenomen, structura sa de bază. De unde, încă odată, funcția hermeneutică extrem de importantă a „filologiei", accesul direct la izvoare (II, 7). Mircea Eliade recomandă cu insistență tocmai o astfel de metodologie: „A descoperi cele mai vechi și în consecință cele mai pure intuiții". De unde urmează că prima datorie a istoricului religiilor (și a oricărui istoric, adăugăm noi) este de „a prinde *semnificația* originală a unui fenomen sacru și a-i interpreta istoria"[9].

Morfologia momentului și a fenomenului originar este foarte variată. Ea cuprinde toate formele și aspectele primordiale: ontologice și mitologice, folclorice și culturale. Pentru a începe cu acestea din urmă (care sînt și cele mai accesibile) se face precizarea că „o viziune organică și pe alocuri personală a *omului* se descoperă numai în medicina populară"[10]. Formele „primitive", „arhaice", „infantile" ale artei relevă și fac să renască viziuni primordiale. Prelungirea lor în arta modernă corespunde unui inevitabil (și necesar)

[6] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 124.

[7] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 208.

[8] Constantin Noica, *Creație și frumos în rostirea românească* (București, 1973), p. 176.

[9] *Traité d'histoire des religions*, p. 231; *L'épreuve du labyrinthe*, p. 163.

[10] *Insula lui Euthanasius*, p. 158.

fenomen de „anamneză" creatoare.[11] Cu atît mai lămuritoare vor fi referințele la experiențele umane ancestrale, la miturile cosmogonice etc. Una din principalele surse ale alchimiei trebuie căutată, de pildă, în concepțiile privitoare la Zeița Pămîntului, la minerale, metale și „mai ales la *experiența* omului arhaic angajat în lucrări de minerit."[12] Noțiunea de „experiență" are sensul existențial precizat anterior: revelația primordială care cristalizează și dimensionează un aspect al ființei. Canibalismul nu poate fi înțeles, nici el, fără „a căuta rădăcinile deciziei de a ucide", ceea ce relevă un alt „adevăr" existențial: „condiția tragică a omului". În sfîrșit, semnificația (ontologică) a mitului cosmogonic indică și metoda sa de cercetare: „Cînd abordăm o religie arhaică sau tradițională, trebuie să începem cu începutul, adică cu mitul cosmogonic. Cum s-a născut lumea? Cine a creat-o? etc."[13] Studiile de tipul: *Prestige magique des „origines"* sau *Structure et fonction du mythe cosmogonique*[14] (cu toate repetițiile și suprapunerile lor), formează din aceste cauze texte centrale ale concepției lui Mircea Eliade.

Ideea de creativitate, de potențialitate creatoare exprimă inepuizabila și universala capacitate a spiritului uman[15]. Posibilitatea sa de „a începe", a porni *ab initio*, a-și ilustra inventivitatea, originalitatea, fecunditatea este nesfîrșită. Trebuie precizat că aceste atribute — oarecum tehnice, profane — traduc nu mai puțin condiția de bază a Creației, ca Geneză, Cosmogonie. Aceasta poate fi ilustrată la toate nivelele: mitologic, cultural, istoric, la indivizi și popoare și numai în

---

[11] *Marc Chagall et l'amour du cosmos*, in: *Hommage à Marc Chagall, XXe siècle*, numéro spécial, novembre 1969, pp. 12—13.

[12] *Forgerons et alchimistes*, p. 119.

[13] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 142, 164.

[14] *Aspects du mythe*, pp. 33—53; *La naissance du monde*, pp. 469—495.

[15] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 166

acest cadru ea devine cu adevărat semnificativă: „Numai acele intuiții, care pornesc de la un neam *creator*, care sînt purtate de acest neam pretutindeni unde ajunge el, care dovedesc oarecare polivalență — adică pot fi asimilate de mai multe culturi străine — numai asemenea intuiții trebuiesc luate în seamă". Numai un anumit popor (iudeu în speță) transformă idei morale și religioase perfecte, anterioare (egiptene, babiloniene) „într-o *experiență religioasă* excesiv de fertilă", pentru că el „trebuia" să descopere „organic" monoteismul, „singurul conform cu structura sa mentală"[16]. Valoarea *începutului* ierarhizează și valorile istoriei: „Nu se mai poate afirma, bunăoară, că tot ce era *la început* (idei, obiceiuri etc.) era inferior celor ce *sunt* astăzi sau vor fi peste o sută de ani". „În ordinea spirituală «începuturile» au, dimpotrivă, de cele mai multe ori, o valoare absolută, aidoma unei revelații."[17]

Nu trebuie să se înțeleagă cîtuși de puțin din aceste luări de poziții că Mircea Eliade disprețuiește, ignoră sau se dezinteresează programatic de problema originii *istorice*, istoric databile a fenomenelor religioase sau de altă natură. Cercetările sale asupra originii vrăjitoriei europene constituie doar prima dovadă ce ne vine în memorie.[18] Vom analiza pe larg și la locul său întreaga dimensiune istorică a hermeneuticii lui Mircea Eliade, care — ne grăbim să precizăm — este considerabilă (IV). Ceea ce ne interesează în ordinea actuală de idei este doar valoarea în același timp gnoseologică și euristică a întoarcerii la „origini". Ne preocupă acum numai funcția hermeneutică a regresiunii, a „momentului originar" și identificarea acestui moment cu un eveniment ontologic.

[16] *Insula lui Euthanasius*, pp. 102—103, 115, 122.
[17] *Op. cit.*, pp. 126—127.
[18] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 78.

Iată de ce fenomenul reîntoarcerii la faze arhaice, la situații primordiale — ilustrat în atîtea împrejurări de Mircea Eliade[19], îndeosebi în *Le mythe de l'éternel retour* (1949) — constituie în același timp explicația, „geneza" fenomenului analizat și totodată singura posibilitate și metodă eficientă de a înțelege aceste faze și acte de cunoaștere: „... Geneza unui zeu nu este interesantă decît în măsura în care ea ne ajută să înțelegem mai bine *(mieux saisir)* geniul religios al credincioșilor săi"[20]. Întregul efort hermeneutic este prin definiție regresiv și „maieutic": el explică transpunerea (II, 5) și reactualizarea comportamentului arhaic, extragerea semnificației sale din străfunduri: „Totdeauna trebuie să traducem în termenii experienței spirituale a omului arhaic"[21]. Tendința (și tentația) regresiunii spre formele cele mai „primitive" și „animalice" ale existenței ilustrează în același timp o condiție a creativității spiritului[22] și a înțelegerii acestei creativități. Hermeneutica reface totdeauna traiectoria inversă: de la actual spre originar, de la manifestare spre latență și virtualitate. Ea ne întoarce, ne obligă chiar, să realizăm unele din momentele incipiente, germinative, ale spiritului.

Valoarea hermeneutică a momentului originar constă deci, în esență, în instituirea unui adevărat „centru" al interpretării. In jurul unei interpretări centrale bine „fixate" se organizează un întreg sistem convergent de semnificații. Înțelegerea nu este posibilă decît printr-o astfel de situare într-o perspectivă originară specifică: „Nu există decît un mijloc de a înțelege un fenomen cultural străin conjuncturii noastre ideologice actuale, de a-i descoperi centrul și de a te instala

---

[19] *Op. cit.*, p. 120, 123; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 34.

[20] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 283.

[21] *Forgerons et alchimistes*, p. 65.

[22] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 143.

în el, pentru a ajunge din acest punct la toate valorile pe care le comandă".[23] Centrul ontologic, demiurgic, simbolic și metodologic devin așadar omologabile. Căci, așa cum orice cultură și creație pornește dintr-un „centru"[24], orice imagine simbolică a Cosmosului are un „centru axial" (munte, arbore, pilon etc.) — studiul *Symbolisme du „Centre"*[25] este pe deplin edificator în această privință — tot astfel orice interpretare implică un centru organic originar. Acest *incipit* generează, orientează și sistematizează întregul proces hermeneutic. Situația criticii, creației este deci substanțial identică[26]. Să mai adăugăm, în sfîrșit, că orice interpretare „începe" printr-un act de decizie terminologică, de fixare a unui înțeles fundamental al unui termen, fenomen, semnificație, printr-o stabilizare semantică originară (de obicei, o revenire la etimologie, deci tot la „origină"). Hermeneutica dezvoltă și se reîntoarce în mod necesar la înțelesuri prime, originare.

În ce măsură este posibilă refacerea experienței semnificației originare, căci toate aceste planuri sînt solidare și omologabile? Întreg efortul hermeneutic se îndreaptă, cum știm, spre descifrarea semnificației primare[27], considerată „pură", „originală" etc. (II, 3). Pe de altă parte, cu cît nivelul de interpretare este mai primordial, mai arhaic, mai autentic, cu atît el se apropie de condiția experienței „sacre". Din care cauză acest moment devine paradigmatic. În măsura în care retrăirea (echivalentă cu transpunerea și înțelegerea) devine o adevărată realitate, hermeneutica însăși este cu putință. Fără o coincidență „numinoasă" (pentru a folosi limbajul lui

---

[23] *Forgerons et alchimistes*, p. 9.

[24] *Op. cit.*, p. 32; *Prefacio*, in: Laurette Séjourné, *El universo de Quetzalcoatl* (México — Buenos Aires, 1962), p. X; în același sens: C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 38.

[25] *Images et symboles*, pp. 52—73.

[26] Adrian Marino, *op. cit.*, p. 270, 347.

[27] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 159—160.

Rudolf Otto[28], față de orientarea căruia Mircea Eliade este atît de apropiat) repetarea momentului originar nu este posibilă. Dificultatea acestei experiențe — atunci cînd ea este concepută și realizată în toată intensitatea și puritatea sa — spune foarte mult despre fundamentul existențial — în același timp absolut și relativ, grav și superficial, permanent și conjunctural — al hermeneuticii. Poate mai bine spus: al angajamentului, al situației specific hermeneutice.

3. Intuiție—reflexie

Punctul de plecare, care pune în mișcare întreg cercul hermeneutic, constă dintr-o „revelație", o intuiție originară a soluției globale. Este „declic"-ul de care vorbește nu o dată Leo Spitzer[1]. Hermeneutul studiază o problemă, un dosar, o masă de documente și la un moment dat el are, într-o străfulgerare, o clarviziune: răspunsul la întrebările esențiale. Este începutul procesului hermeneutic. Este interesant de observat — aflat el însuși într-o astfel de situație — că Mircea Eliade intuiește încă din tinerețe că mecanismul exegetic nu poate începe altfel. Erudiția are nu numai avantajul de a feri pe cercetător de orice generalizare pripită, dar „îl îmbogățește cu o anumită putere de divinație"[2], care-i îngăduie să distingă între ce este arhaic și permanent, și secundar și local în creațiile folclorice. Intuiția constă deci într-o anticipare „teoretică" a faptelor, în „saltul făcut deasupra golurilor, închiderea circuitului unui complex de raporturi". Intuiția descoperă adevărul, demonstrația doar îi urmează și

[28] Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 175.

[1] Leo Spitzer, *Etudes de style*, tr. fr. (Paris, 1970), p. 50, 67, 74.

[2] *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 6.

o consolidează. „Metoda experimentală" este de fapt „intuitivă"[3]. Ea se precizează și mai bine în sensul că atitudinea cea mai indicată pentru a pătrunde „sensul unei situații umane exemplare nu este «obiectivitatea» naturalistului, ci simpatia inteligentă a exegetului, a interpretului".[4] Acesta operează, cum am văzut, prin transpunere, identificare, un gen particular din *Einfühlung* hermeneutic (II, 5). Idealul este înțelegerea *„directă"* a simbolului, fără proteze hermeneutice[5].

„Intuiționismul" în cauză nu are, totuși, nimic comun cu impresionismul mai mult sau mai puțin „critic" și cu atît mai puțin cu vreun „iraționalism" oarecare, pentru a nu mai vorbi de mesaje primite în stare de transă, de „extaz". El este — în mod esențial — rezultatul unui salt calitativ al actului de cunoaștere, urmarea unor numeroase acumulări cantitative (documentare, erudite) anterioare. Ceea ce obținem este rezultatul unei „convieţuiri" îndelungi cu *„faptele"* cercetate. Produsul cercetării desfășurată „în universul mental ce le-a dat naștere" duce la înțelegerea lor chiar „înlăuntrul întregului din care s-au desprins". De unde o anume solidarizare simpatetică între revelațiile originare supuse exegezei și descifrarea modernă a acestor revelații. Istoricul actual al religiilor poate să valideze în acest mod semnificații ancestrale bine definite. De pildă: „Strigătul neofitului Kwakiutl: «Sînt în Centrul Lumii» ne relevă dintr-o dată una din semnificațiile cele mai profunde ale spațiului sacru"[6].

---

[3] *Itinerariu spiritual*, II, *Critica diletantismului;* idem, III, *Către un nou diletantism*, în: *Cuvîntul*, III, 860, 9 septembrie 1927 și III, 862, 11 septembrie 1927; *Sensul „Itinerariului Spiritual"*, în: *Viața Literară*, III, 87, 9 iunie 1928.

[4] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 11.

[5] *Oceanografie*, p. 16.

[6] *Le sacré et le profane*, p. 34; *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 6.

Mircea Eliade se declară integral de acord și cu reprezentările mitice ale Marii Zeițe, conform cărora „sacralitatea, viața și nemurirea se găsesc într-un «centru»"[7].

În felul acesta, intuiția primordială întîlnește și în același timp provoacă intuiția hermeneutică modernă cu care se identifică. Ea descoperă și valorifică, prin recuperare, intuiția primordială, confirmată prin însăși această descoperire, recuperare și valorificare. Sensul originar, structura și sistemul, esență a unui fenomen sau al unei categorii de fenomene (religioase și de orice alt tip) sînt prinse și elucidate prin același mecanism intuitiv. Relație „intersubiectivă"[8] și totodată subiectiv-obiectivă, operă de colaborare între un subiect (intuitiv) și un „obiect semnificativ" (investigat prin metodele obiective ale cercetării științifice). Situație reciprocă, alternativă, eminamente circulară, în orice caz. În ambele împrejurări — intuiție primordială/intuiție hermeneutică actuală — intervine o „interpretare" și „înțelegere" calitativ egale.

Că nu poate fi vorba de nici un fel de „iraționalism" intuitiv o dovedește existența a trei categorii de procese intelectuale, „raționale", de examinat cu oarecare atenție. La locul potrivit vor fi amintite și alte dovezi:

a) Momentului „divinatoriu", intuitiv, cunoscut și de hermeneutica clasică[9], îi urmează în mod necesar unul demonstrativ. Chiar și cele mai profunde stări de emoție mistică își pot găsi prelungirea într-o anume „reflexie psihologică"[10] de ordin introspectiv, autoanalitic. Hermeneutica are dealtfel drept scop „raționalizarea" imaginilor și simbolurilor aparent absurde, ilogice. De pildă, exemplul clasic al „trecerii cămi-

---

[7] *Traité d'histoire des religions*, p. 246; alte exemple: p. 141, 267, 370.

[8] David Rasmussen, *Herméneutique structurale et philosophie*, p. 98.

[9] Julien Freund, *La voie de l'herméneutique*, in: *Les théories des sciences humaines* (Paris, 1973), p. 55.

[10] Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 175.

lei prin urechile acului". În realitate este vorba doar de *camellus* (= frînghie, parîmă). Comentariul lui Mircea Eliade precizează: „Excelent exemplu de ceea ce poate da «raționalizarea» unei imagini sau simbol. Începem prin a lua imaginea *ad litteram*, apoi ne silim să arătăm că în fond ea nu este atît de absurdă cît pare la prima vedere. O imagine pare absurdă cînd este înțeleasă în sensul său literal"[11]. Apelul la celelalte categorii de semnificații se integrează unui efort identic de „raționalizare", de explicare a coerenței logice a semnificației. Mircea Eliade are încă din tinerețe nostalgia armonizării funcției logice și raționale cu celelalte energii spirituale[12].

b) Intuiția operează în masa faptelor supuse interpretării o „selecție", o „alegere" inițială. Spiritul analitic și critic intervine. „A trebuit să alegem" declară nu odată și Mircea Eliade[13]. Este inutil să înmulțim la nesfîrșit exemplele și citatele: abundența lor implică o triere, o ierarhizare. Se pune imediat întrebarea: după ce criteriu? Cum operează această selecție inevitabilă? Răspunsul pare, la prima vedere, tautologic: fenomenele religioase sînt alese „printre cele mai semnificative". De unde rezultă că semnificația era, de fapt, anticipată chiar în momentul alegerii, în baza unui criteriu *a priori* al semnificației. În alte împrejurări, se precizează că alegerea a fost făcută printre documentele „cele mai permeabile", adică mai ușor descifrabile, ceea ce implică aceeași descifrare prealabilă. Sau, în sfîrșit, o selecție printre manifestările cele „mai fericite"[14] ale sacralității etc. În toate aceste situații operează, de fapt, același moment *incipit* pre-analitic, revelator și anticipativ al cercului hermeneutic (III, 1). Schema

[11] *Fragments d'un journal*, p. 395.

[12] *Images et symboles*, p. 46; *Traité d'histoire des religions*, p. 15; *Mythes, rêves et mystères*, p. 252.

[13] *Sensul „Itinerariului spiritual"*, în: *Viața literară*, III, 87, 9 iunie 1928.

[14] *Traité d'histoire des religions*, p. 8, 230; *Le Yoga*, p. 6.

preselecției este „prescrisă", în cazul în speță, de configurarea generală a structurii interpretării, de „logica" sistemului de interpretare (II, 9).

c) Intuiția fundamentală se obiectivează și se consolidează, tot mai organizată, în documente. Un început obscur, vag, un fel de „presentiment", sfîrșește prin a se clarifica, a prinde contur și direcție precisă. Acest nou moment reflexiv este o consecință directă a erudiției și exegezei. Este încă unul din aspectele profund obiective ale hermeneuticii lui Mircea Eliade a cărei infrastructură este orientată în permanență de relația *intuiție — text — intuiție/text — intuiție — text*. Între aceste două planuri există o continuă colaborare și verificare, un schimb reciproc de sugestii, stimuli și retușuri. Un singur exemplu: într-un loc se dă formula simbolismului acvatic, se definește „apa", care implică totdeauna o regenerare, apoi urmează o serie de texte și paralele comparatiste care confirmă această definiție[15]. Întreg *Traité d'histoire des religions* (pentru a cita doar o singură operă) este scris numai după această metodă obiectivă. Trebuie subliniat, dealtfel, că Mircea Eliade este interesat în primul rînd de aspectele obiective ale experienței religioase. Și aceste aspecte religios-obiective nu pot fi studiate decît prin „documente istorice", comparabile cu orice alt fapt de cultură: creație artistică, fenomene sociale, economice etc. Perspectiva care desparte în mod net hermeneutica lui Mircea Eliade de concepția speculativă, filozofică, a lui Lucian Blaga („paradisiacă", „luciferică", „minus-cunoaștere", din *Trilogia cunoașterii*, sau „intuitiv-organică" din faza *Fenomenului originar*[16]), ori a lui Paul Ricoeur, de pildă, nu este alta: „Ricoeur, fiind filozof, face apel la o hermeneutică pe care, în ce mă privește, n-am îndrăznit s-o

[15] *Traité d'histoire des religions*, p. 165.

[16] Lucian Blaga, *Fenomenul originar*, 1925, în: *Zări și etape* (București, 1968), p. 152, 216.

folosesc în *Traité*. Trebuia mai întîi să conving pe «savanți» — orientaliști, sociologi, filozofi — că aveam dreptate de a întemeia argumentarea mea pe documente și nu pe «speculații»"[17].

Primatul documentului implică la rîndul său postulatul semnificației latent-obiective inclusă în „textele" originare. De unde concluzia — esențială pentru demonstrarea acestei atitudini obiective — că orice simbolism *există* și persistă indiferent de faptul dacă este înțeles sau nu, degradat sau nu, camuflat sau nu. Dovadă existența unor numeroase simboluri preistorice, aparent pierdute de milenii, ulterior redescoperite, „regăsite"[18]. Nu pot fi trecute cu vederea nici repetatele declarații conform cărora scopul esențial este instaurarea unei perspective obiective în istoria religiilor. O „obiectivitate" definită, bineînțeles, în funcție de orientările timpului nostru[19]. Vom vedea dealtfel că în concepția lui Mircea Eliade rolul perspectivei istorice este considerabil. Mai mult: consubstanțial întregii sale hermeneutici.

4. Inducție — deducție

Deși Mircea Eliade n-a teoretizat niciodată folosirea inducției, ea este evidentă în toate extrapolările și omologările hermeneuticii sale unde metoda este practicată pe scara cea mai largă. Mai mult: toate exegezele se ridică de la fapte la esențe, de la particular la general, de la o singură consta-

[17] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 242; *Fragments d'un journal*, p. 299.

[18] *Traité d'histoire des religions*, p. 377.

[19] *Mythes, rêves et mystères*, p. 98; *Images et symboles*, p. 35.

tare la structura sau sistemul de semnificații construit pe această bază. Toate studiile lui Mircea Eliade au deci organizarea următoare: acumularea unui număr de documente ca infrastructură a unei descrieri morfologice, tipologice sau structurale generale. Bineînțeles, definiția esențială (preînțelegerea) este presupusă de la început. Dar demonstrația respectă schema inductiv-deductivă: se formulează structura unui mit fundamental (cosmogonic), apoi urmează expertiza hermeneutică, argumentarea ce o confirmă: „Aceste constatări rezultă destul de limpede din exemplul pe care-l vom comenta". Și urmează, să spunem, „hermeneutica unui mit polinezian"[1], considerat ca semnificativ, exemplar etc. Există și „inducții comparative"[2], cum le numește Mircea Eliade, numeroase și în opera sa.

Fără a relua în nici un fel discuția asupra existenței sau nonexistenței inducției pure, formale, amplificative etc., situația hermeneuticii (inclusiv a lui Mircea Eliade) demonstrează că, de fapt, se poate vorbi doar de o pseudo sau de o semiinducție. Dacă examenul este orientat în realitate de preînțelegere, de o schemă anticipativă, înseamnă că de fapt inducția este și ea prescrisă, predeterminată. Orientarea și finalizarea sa este condiționată de intuiție și imaginație, prin „transpunere" etc. Intervin și imagini — metafore inductive ale cercetării. În acest caz, hermeneutica doar simulează inducția. Ea numai silește să-i respecte disciplina, întrucît intuiția esențială (un fel de fenomenologică *Wesenschau)* precede, generalizează și sintetizează în mod necesar toate semnificațiile documentare[3]. Stabilirea acestui fapt este foarte importantă pentru validarea întregii metode hermeneutice:

---

[1] *Structure et fonction du mythe cosmogonique,* pp. 472—475.

[2] *Histoire des croyances et des idées religieuses,* II, p. 126.

[3] Douglas Allen, *L'analyse phénoménologique de l'expérience religieuse,* in: *L'Herne,* 33/1978, p. 136.

întrucît generalizările sale sînt valabile? În ce măsură Mircea Eliade este îndreptățit să generalizeze în baza unui număr de exemple particulare, care, oricît de numeroase ar fi (și ele sînt adesea prodigioase), nu ating totuși — și nici nu pot atinge — universalitatea documentării posibile. Este, pe scurt, generalizarea o deducție grăbită ori aventuroasă?

Existența cercului hermeneutic dezleagă această dificultate. Inducția anticipă, deducția posterioară doar controlează și consolidează inducțiile anticipative. Momentele sînt corelative, angrenate în același proces de generalizare. Logica interpretării „centrale", a întregului sistem, stimulează generalizările progresive, pe etape, pe trepte tot mai înalte de comparație, omologare, esențializare. „Principiul inducției trebuie să constituie el însuși — cum s-a și afirmat — un enunț universal"[4]. Generalizarea inclusă chiar în premise, în punctul de plecare, este deci o necesitate condiționată în ultimă analiză nu de raportul simetric inducție — deducție[5], ci de pre-dispoziția, pre-înțelegerea întregii structuri, care-și verifică esența, pertinența și coerența printr-un neîncetat „du-te vino" inductiv-deductiv, de înaintări și recuperări. Deci de particularizări și generalizări tot mai îndrăznețe, într-o desfășurare așa zicînd „serială". Prin urmare, „avem dreptul de «a generaliza» în istoria religiilor. Cu condiția de a prezenta *esențialul* la scara la care lucrăm și de a fi coerenți". Altfel spus, a situa întreaga interpretare în cadrul sistemului riguros consecvent, articulat și documentat[6].

---

[4] Karl R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, tr. fr. (Paris, 1973), p. 25.

[5] Cum se mai crede încă într-o anume hermeneutică: Gerhard Pasternack, *Literaturwissenschaft und Methodologie*, în: *Orbis Literarum*, 30 (1975), pp. 137—138 (comentar al lucrării: Heide Götter, *Logik der Interpretation*, München, 1973).

[6] *Fragments d'un journal*, p. 439.

Inferența de la enunțurile singulare la enunțurile universale este dealtfel logic posibilă și legitimă[7]. Poate fi definită totuși metoda lui Mircea Eliade drept „deductivism logic"? În deducțiile și generalizările sale nu intră, cum am văzut, numai elemente logic-formale, ci și „prejudecăți", intuiții, acte de imaginație etc. Formularea ipotezelor științifice nu are de fapt alt regim[8]. Cazul lui Mircea Eliade pare să confirme integral teoria lui Karl Popper potrivit căreia o astfel de cercetare „poate fi descrisă ca o *metodă deductivă de control*, sau ca o concepție conform căreia o ipoteză nu poate să fie *decît supusă unor teste empirice* și numai *după* ce ea a fost formulată"[9].

Hermeneutica lui Mircea Eliade doar își „controlează" propriile preînțelegeri, preconcepții. Ea nu poate fi deci negată cît timp „testul empiric" (= documentul, filologia, erudiția) confirmă ipoteza de bază. Dar nimic nu oprește ca *alături* de hermeneutica lui Mircea Eliade să se constituie și o *altă* hermeneutică, la fel de valabilă, de coerentă. Întemeiată doar pe *alte* premise și care să interpreteze *altfel* aceleași semnificații, cînd nu descoperă cu totul altele. Cercetările hermeneutice nu se anulează reciproc, ci ele doar coexistă, chiar în condiții de incompatibilitate. Generalitatea, în cazul lor, se confundă cu valabilitatea, în timp ce universalitatea devine o formă a virtualității. Poziție privilegiată? Să spunem că hermeneutica este totdeauna suspendată de *calitatea* soluției sale virtuale.

---

[7] Karl. R. Popper, *op. cit.*, p. 23.
[8] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 23, 160.
[9] Karl R. Popper, *op. cit.*, p. 26.

5. Analiză — sinteză

Descifrarea de semnificații *în* documente și *prin* documente implică în mod inevitabil (II, 7) „o lungă și minuțioasă exegeză"[1]. Altfel spus, o lungă și minuțioasă analiză, operație hermeneutică esențială și indispensabilă: „Ne vom mulțumi, pentru o mai clară înțelegere a structurii (unor) sacrificii umane, să amintim doar cîteva exemple, dar cu destule detalii"[2]. Aceste detalii nu pot fi bine circumscrise și definite decît prin analiză: „Este totdeauna instructiv să cunoaștem în detaliu cel puțin un rit din categoria pe care dorim s-o studiem"[3]. În caz contrar, cum am văzut, inducția nici n-ar fi posibilă. În sfîrșit, „structura simbolismului nu se lasă complet descifrată decît după ce s-a analizat un număr considerabil de exemple"[4]. Nici o hermeneutică descriptiv-fenomenologică nu este cu putință fără analiză, fără reducere la elementele de bază, fără descompunerea totalității în părțile componente.

La rîndul lor, toate detaliile sînt subsumate unor scheme, integrate în mod necesar unor sinteze. Trecerea de la *analiză* la *sinteză* aparține dealtfel începuturilor teoriei hermeneutice, preistoriei cercului filologic și hermeneuticii. Aceasta nu face decît să recunoască o inevitabilă corelație dialectică, o trecere necesară — alternativă și reciprocă — de la analiză la sinteză și de la sinteză la analiză[5]. Fără îndoială că orice analiză este întreprinsă în vederea unei sinteze, după cum

[1] *Naissances mystiques*, p. 219.

[2] *Traité d'histoire des religions*, p. 290.

[3] *Mythes, rêves et mystères*, p. 261.

[4] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 249.

[5] Adrian Marino, *op. cit.*, ch. VIII, 7; *Analiză — sinteză*, pp. 292—296.; Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, p. 357.

sinteza nu este realizabilă decît printr-un număr de analize. Analiza nu poate avea o finalitate hermeneutică intrinsecă și Mircea Eliade atrage atenția cu insistență asupra limitelor sale metodologice. El știe că „riscul oricărei analize e de a fragmenta și pulveriza în elemente separate ceea ce, pentru conștiința care le-a reprezentat, alcătuia o singură unitate, un Cosmos". „Sîntem obligați să revenim fără încetare asupra caracterului *sintetic* pe care-l păstrează orice act religios arhaic... pentru a evita riscul de a-(l) înțelege *analitic* și *cumulativ*..." Cercetarea separă în fragmente ceea ce a fost perceput intuitiv ca un ansamblu. Situație ontologică transformată în principiu metodologic. De aceea este imperios necesară eliberarea de sub tirania superstiției conform căreia numai analiza reprezintă „adevărata" lucrare științifică. De asemenea înlăturarea prejudecății că nu trebuie să propunem o „sinteză" sau o „generalizare" decît foarte tîrziu, la sfîrșitul vieții[6].

Reacțiunea lui Mircea Eliade împotriva analizelor excesive și inconcludente, care duc doar la fragmentarism și la paralizarea gîndirii, este energică și foarte bine venită. Poziție diametral opusă tendințelor actuale, orientate spre infinitul mic, spre examenul microscopic, spre cultul detaliului, nu numai în istoria religiilor, dar și în toate științele istorico-filologice. Pentru a nu mai vorbi de istoria literară propriu-zisă, unde se propagă aceeași prejudecată: în epoca noastră, lucrările de sinteză nu mai pot fi elaborate decît de vaste colective și numai în colaborare. Ca și cum aceste opere de colaborare n-ar avea totuși nevoie de un spirit coordonator, sintetic, care să asigure unitatea, coeziunea și finalitatea comună a colaborărilor. Cu toate acestea, istoria religiilor (și orice tip de istorie) nu poate fi fragmentată la nesfîrșit și

[6] *Traité d'histoire des religions*, p. 141, 155, 166; *La nostalgie des origines*, p. 126.

încredințată unor filologii și specializări particulare[7], într-o singură religie, o singură perioadă a unei religii (*i. e.* într-o epocă literară, un singur autor etc.). Timiditate și inhibiție fatală, paralizantă, ce nu face decît să propage prejudecata riscului, a imposibilității sintezei și a teoriilor generale[8]. În realitate, cum arată chiar Mircea Eliade, „drumul spre sinteză trece prin hermeneutică". Ea operează numai prin sinteză, care este în același timp o etapă, o alternativă și o finalitate hermeneutică. Studiul structurilor simbolice implică în mod necesar nu o operație de *reducție*, ci de *integrare*[9]. Deci, încă odată, o sinteză a tuturor semnificațiilor polivalente ale acestor structuri. Se înțelege de la sine că sinteza *trebuie* să integreze rezultatele etnologiei, psihologiei, sociologiei, istoriei etc. Să sintetizeze, de pildă, toate cercetările particulare asupra șamanismului[10], sau ale oricărui alt fenomen religios, printr-o investigare globală, de ansamblu. Argument suplimentar în favoarea studiilor interdisciplinare, combaterii izolării diferitelor ramuri ale cunoașterii. Idealul de savant al lui Mircea Eliade păstrează mereu nostalgii renascentiste[11].

Dar necesitatea sintezei este și mai profundă. Ea corespunde momentului originar, prereflexiv, al structurării globale, incipiente, totdeauna schematice. Inducția cuprinde în ea însăși sinteza, după cum orice *a priori* are un caracter anticipativ-sintetic[12]. În procesul hermeneutic, intuiția produce în mod necesar o schemă euristică operatorie. La început, imprecisă și confuză, apoi tot mai limpede pe măsură ce,

---

[7] La nostalgie des origines, p. 148.

[8] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 246 .

[9] *La nostalgie des origines*, p. 128; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 253.

[10] *Le Chamanisme*, pp. 10—11.

[11] *Preface*, în: Gerardus Van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty. The Holy in Art*, Engl. tr. (London, 1963), p. VI.

[12] Karl R. Popper, *op. cit.*, p. 24; Douglas Allan, *op. cit.*, p. 136.

prin operații de *inducție-deducție/deducție-inducție, intuitive-reflexive/reflexive-intuitive*[13], prin analiză și contact direct cu textele (confruntarea și rectificarea permanentă *în* și *prin* documente), ea se clarifică și se consolidează. Intuiția întîlnește realitatea textelor, în timp ce schema, sinteza sau „modelul" devin conștiente de propria lor realitate și modalitate de funcționare prin chiar această verificare textuală. În același timp, verificarea și confirmarea prin texte transformă sinteza dintr-o schemă abstractă și imprecisă — în speță sistemul de semnificații al unui fenomen religios, simbol etc. — într-o construcție validă, bine articulată și — după cum vom lua cunoștință — integrată realității istorice. Și în cazul hermeneuticii lui Mircea Eliade cele două planuri convergente sfîrșesc prin a se suprapune integral: „sistemul" fenomenului interpretat întîlnește și se identifică cu propriul sistem al interpretului, elaborat în vederea descoperirii și înțelegerii acestui „sistem" semnificativ. Situație, încă odată, eminamente circulară: descifrăm și construim doar „sistemele" și sintezele pe care le căutăm și a căror pre-știință o avem.

Orice operație de generalizare și teoretizare are la bază o astfel de sinteză hermeneutică. Ea depășește ordinea faptelor și documentelor. Acestea sînt proiectate pe un alt plan și într-o altă ordine decît cea documentar-empirică. Totul se reprofilează, și la Mircea Eliade, la un alt nivel epistemologic[14], inclus în însuși mecanismul hermeneutic. Acest curaj al generalizării, dublat de consecvență, într-o fază de predominare a analizelor concrete, voit fragmentare, parțiale, într-o perioadă de obsesie a documentului, de descris cît mai atent, cît mai minuțios posibil (fenomenul nu caracterizează numai istoria religiilor) constituie o reacție salutară. Faptul că „im-

[13] Adrian Marino, *op. cit.*, ch. VIII, 1: *Intuiție-reflexie*, pp. 260—264.

[14] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 26, 106, 116—117.

perativul sintezei", că „focarul central rămîne obsesia sintezei" apare bine conturat încă din tinerețe[15], deci la o fază presintetică, dovedește și mai mult caracterul predeterminant, elementar și esențial al acestei operații intelectuale. Înțelegerea și efortul istoric operează numai cu structuri sintetice care domină contradicțiile și termenii antitetici[16]. „Aspirația spre sinteze s-a întețit impresionant și e un semn al vremii" — observă și Lucian Blaga în *Eonul dogmatic* (1931)[17].

6. Parte — tot

Orice schematizare, tipologie și sinteză implică în mod necesar totalizarea. Schema integrează, unifică, totalizează elemente și este de observat cum hermeneutica lui Mircea Eliade — fascinată s-ar zice de totalitate, de năzuința cuprinderii întregului — operează numai *cu* și *prin* ansambluri: fenomenul alchimist în integralitatea sa, fenomenul șamanist în totalitate etc. Ea are în mod esențial vocația și viziunea totalității, „sacrul în totalitatea sa". „Întreaga istorie religioasă a umanității"[18] verifică teza potrivit căreia pentru gîndirea mistică „modulul de a fi particular este precedat cu necesitate

[15] *Itinerariu spiritual*, I, *Linii de orientare*, în: *Cuvîntul*, III, 857, 6 septembrie 1927; II, *Critica diletantismului*, idem, III, 860, 9 septembrie 1927; *Apologia virilității*, în: *Gîndirea*, VIII, 8—9, 1928; *Introducere*, în: Bogdan-Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, I, p. XLII.

[16] Georges Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome* (Paris 1943), p. 143; Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 406 (lucrările anterioare despre „sinteza istorică" ale lui Henri Beer nu par să fi fost folosite de Mircea Eliade).

[17] Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii* (București, 1943), p. 137.

[18] *Le sacré et le profane*, p. 14; *Naissances mystiques*, p. 22.

de modul de a fi *total*". Căci totalitatea primordială este ontologică, esențială și deci eminamente semnificativă. În conștiința omului arhaic totul se leagă. Manifestările religioase (hierofanii, mituri, simboluri) alcătuiesc un tot. El este făcut din analogii, corespondențe, omologări care constituie o „rețea" cosmică. În cadrul său, toate elementele componente devin solidare și nimic nu rămîne izolat[19]. Orice descifrare și interpretare hermeneutică obiectivă este deci obligată să plece numai de la această realitate.

În funcție de principiile enunțate este redescoperită și relația hermeneutică fundamentală: *tot — parte*[20], a cărei teoretizare primește și la Mircea Eliade un fundament ontologic. Una din dominantele spiritului „primitiv" (originar, consubstanțial esenței umane) este dorința integrării „în tot, într-un Univers organic și sacru în același timp", a „reintegrării omului în Cosmosul primordial", într-un „Cosmos considerat ca un *întreg*"[21]. Simbolistica unor imagini-clișeu ale totalității, care se vor exemplare, ca imagini ale perfecțiunii, oul bunăoară, n-are altă origine[22]. Totalizarea simbolică unifică aspectele cele mai contradictorii ale existenței, realizează o *coincidentia oppositorum*[23]. Deci, după cum observase și Mircea Eliade încă din tinerețe (anterior și Lucian Blaga, ca un procedeu al „minus-cunoașterii") o sinteză dialectică de contrarii, de principii opuse: pentru un „primitiv" piatra sau arborele, „în conștiința lui, devine *Tot* rămînînd în același timp *parte;* este un lucru sacru, rămînînd în același timp un obiect oare-

[19] *Naissances mystiques,* p. 65; *Mythes, rêves et mystères,* p. 239; *Traité d'histoire des religions,* p. 142.

[20] Adrian Marino, *op. cit.,* ch. VIII, 5: *Tot-Parte,* pp. 274—282.

[21] *Insula lui Euthanasius,* p. 65; *Fragmentarium,* p. 18.

[22] *Structure et fonction du mythe cosmogonique,* p. 480, 481.

[23] Carl G. Jung, *Approaching the Unconcious,* in: *Man and his Symbols* (London, 1964), p. 99.

care în cosmos"[24]. Este și explicația pentru care „citim într-un mare număr de creații religioase voința de a transcende opoziții, polarități, dualisme, în vederea atingerii unei anumite *coincidentia oppositorum* unde toate contrariile sînt abolite"[25]. „A integra, unifica, totaliza, a aboli într-un cuvînt contrariile și reunifica fragmentele este, în India, calea regală a spiritului". Haosul primordial, care unește cerul și pămîntul, și bisexualitatea zeificată ca imagine a perfecțiunii[26] sînt doar două exemple ale acestei situații ontologice, problemă obsedantă la Eliade.

Consecințele metodologice sînt considerabile: cunoașterea hermeneutică (și orice cunoaștere, orice analiză sau sinteză critică) nu poate avea ca bază și punct de plecare decît totalitatea (unui fenomen, idei, opere, probleme etc.). Pe scurt, cuprinderea totală a obiectului său: „Nu văd în mod limpede o problemă — declară pe drept cuvînt Mircea Eliade — decît după ce am citit tot". O religie, oricare ar fi aceasta, rămîne inaccesibilă dacă observatorul exterior n-o cunoaște „în totalitate"[27] etc.

De unde o altă concluzie esențială: totalitatea există în și prin părțile care o compun, după cum în fiecare din părțile sale există și poate fi surprinsă structura totalității. Relația este reciprocă, eminamente circulară. Ambele componente ale acestei ecuații hermeneutice sînt definite cu claritate. Mircea Eliade știe bine că: „Ansamblul original... este implicat chiar

---

[24] *Mitul reintegrării*, p. 43, 63; cf. și *Oceanografie*, pp. 70—71; Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, 1933, in: *Trilogia cunoașterii*, p. 262.

[25] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 62; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 119, 152—153.

[26] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 154.

[27] *Fragments d'un journal*, p. 105; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 52; *The Dragon and the Shaman, Notes on a South-American Mythology*, p. 100.

și în cel mai mic fragment". El își exprimă dealtfel satisfacția că „analizele mele se verifică pretutindeni, ceea ce dovedește că ele au o valoare de «sistem»"[28]. Orice analiză parțială — verificată în totalitatea cazurilor identice sau omologabile — confirmă din plin integrarea în totalitatea sferei hermeneutice la care participă. Reciproca este la fel de adevărată. Constatarea poate fi întîlnită încă într-o lucrare de tinerețe: „Fiecare produs folcloric... poartă în sine universul mental care i-a dat naștere". Conform aceluiași principiu, simbolismul creștin nu devine integral semnificativ decît atunci cînd este situat în cadrul simbolismului „general", universal atestat de religiile lumii. Simpla referință la Vechiul Testament nu este suficientă[29]. Principiul hermeneutic simetric este deci acesta: „În orice fragment ansamblul este prezent", „orice fragment semnificativ *repetă* totalitatea"[30].

Hermeneutica presupune așadar o permanentă relație circulară: *tot — parte — tot/parte — tot — parte,* o analiză și descifrare de la parte la tot și de la tot la parte, o verificare și o rectificare reciprocă în funcție de ambele repere, prin raportări și integrări alternative. Se poate deci vorbi în sens metaforic de un sens metonimic *(pars pro toto),* dar în egală măsură și de unul sinecdotic *(toto pro pars)* al acestei metode.

Ambele situații sînt prezente și bine definite în hermeneutica lui Mircea Eliade. Iată traseul, să-i spunem inițial, *tot-parte,* operativ și concludent în toate împrejurările: numai prin „descifrarea sistemului ideologic fundamental, care stă la baza instituțiilor sociale și religioase, se poate înțelege în

---

[28] *Traité d'histoire des religions,* p. 151; *Fragments d'un journal,* p. 214.

[29] *Comentarii la legenda Meșterului Manole,* p. 17; *Images et symboles,* p. 206.

[30] *Traité d'histoire des religions,* p. 140, 232.

mod corect o figură divină particulară, un mit sau un ritual". Simbolismul global al „centrului" — pentru a da un singur exemplu — explică imaginile cosmologice și credințele religioase privitoare la o serie de mituri și rituri particulare despre orașele sfinte și sanctuariile „în centrul Lumii", templele — replică a „Muntelui cosmic" etc.[31]. Aceeași eficacitate are însă și traseul invers, *parte — tot*, prin care se ajunge în același mod la validarea unei întregi categorii de elemente. Uneori este deajuns să existe o singură „fosilă" pentru a putea reconstitui ansamblul organic din care face parte acest vestigiu. Alteori, chiar fragmentele neinspirate, inerte, mediocre, „ne ajută mai bine să înțelegem fenomenul geniului"[32]. După cum, în alte împrejurări, „ar fi nepotrivit și chiar imprudent să începem printr-o privire de ansamblu, urmează să ne apropiem de universul metalurgiei prin mici etape"[33]. Dar întrucît descifrarea oricărui „univers", chiar și pe etape, presupune o viziune de ansamblu, procedeul hermeneutic al totalizării este inevitabil și de neînlocuit.

Totalitatea se regăsește și se verifică prin părți, părțile confirmă, una după alta, totalitatea. De unde rolul considerabil al erudiției și analizei detaliilor, al acumulării organizate a documentelor, „adîncirea" în amănunte[34]. Pe parcursul acestui proces, totalitatea oscilantă, potențială, devine tot mai precisă, articulată și coerentă. Cristalizarea structurii definitive nu este posibilă fără acest „du-te vino" între schemă și document. Procedeul reface în planul cunoașterii situația primordială, paradigmatică, a totalității ontologice (reuniune de contrarii, totalizarea cosmică etc.). Ea este realizată în mod intuitiv, prin „revelația" subită, inițial fie și imprecisă,

[31] *Traité d'histoire des religions*, p. 23; *La nostalgie des origines*, p. 79; *Le sacré et le profane*, p. 36.

[32] *Fragmentarium*, p. 13.

[33] *Forgerons et alchimistes*, p. 20.

[34] *Șantier*, p. 24.

a structurii întregului. Dimensiunea și coeziunea sa pot fi variabile. Dar totdeauna totalizarea este determinată printr-o precisă cuprindere și delimitare hermeneutică. Realizăm schema intuitivă a totalității și în funcție de sistem raportăm și integrăm în mod consecvent toate părțile componente. Și în acest caz, prin urmare, „scara creează fenomenul".

O altă concluzie metodologică însemnată, întărită printr-un nou argument, este depășirea hotărîtă a fragmentarismului, poziție implicată în dialectica *analiză/sinteză*, rezolvată în mod net în favoarea sintezei. Nu fragmentul este semnificativ, ci numai structura din care face parte, *i. e.* sistemul, totalitatea. Doar integrarea într-o unitate dă conținut și semnificație fragmentului: „Cît de deprimantă este fracționarea și fragmentarea excesivă a viziunii noastre istorice", exclamă la un moment dat Mircea Eliade. Iată de ce istoria religiilor — ca și orice altă istorie: a ideilor, literară etc. — nu are decît de pierdut prin specializare excesivă și explorare de mici fragmente, după cum elefantul nu poate fi studiat niciodată la microscop. Semnificativ și esențial nu este și nici nu poate fi un *singur* aspect al vieții religioase, în timp ce toate celelalte aspecte ale fenomenului religios sînt ignorate sau desconsiderate[35]. Spiritul totalizant al acestei hermeneutici reacționează cu vigoare și cu toată îndreptățirea împotriva pulverizării, analizei microscopice, pasiunii detaliului nerelevant, a „filologiei" riguros compartimentate și specializate. „Nu vom fragmenta excesiv ansamblurile religioase, fiecare clasă de hierofanii... constituind, în felul său, un tot, atît din punct de vedere morfologic... cît și istoric"[36]. Perpetuarea studiilor specializat-fragmentare are drept urmare „un lent dar ireme-

[35] *Fragments d'un journal*, p. 65; *La nostalgie des origines*, p. 30, 51; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 100.

[36] *Traité d'histoire des religions*, p. 14.

diabil proces de descompunere care va duce la dispariția istoriei religiilor ca disciplină autonomă"[37].

Să mai repetăm că această reacțiune este *azi* — și în cultura română — cît se poate de salutară? Că simplele „culegeri" fragmentare, neorganizate, împrăștiate, lipsite de orice convergență și care nu respectă principiul totalizării — nici măcar în cadrul unei singure analize — sînt un nonsens hermeneutic, întreprinderi fără nici un interes? Pentru a nu mai aminti că principiul totalității constituie o condiție esențială a studiului oricărei probleme, opere, scriitor și că studiul operei lui Mircea Eliade nu poate face nici el excepție (am amintit-o și în *Prefață*) de la acest principiu prin excelență „monografic". Greșesc deci fundamental — atît față de hermeneutică în genere, cît și de hermeneutica lui Mircea Eliade în special — toți cei ce se pronunță despre opera sa (în mod diletant, „eseistic", firește) pornind de la un singur aspect, sau de la o singură carte, fără nici o raportare la orientarea și structura totală a operei sale. Dealtfel, Mircea Eliade și-a exprimat *în mod expres* dorința de a fi considerat și judecat numai în totalitate, în baza întregii opere științifice și literare, străine și românești[38]. Orice altă abordare este nepertinentă și caducă.

Acest efort metodologic, dificil fără îndoială, are în vedere așezarea pe noi baze, mult mai obiective și mai solide, a întregului proces al interpretării. Dacă numai ansamblul are valoare, dacă o religie (și orice altă creație spirituală) nu poate fi înțeleasă decît în cadrul unui ansamblu și nu prin aspectele sale izolate, rezultă că înțelegerea nu poate fi decît produsul unei totalizări. Adevărata semnificație aparține doar ansamblului: „Căci fiecare simbolism «face sistem» pe care nu-l putem cunoaște în mod real decît în măsura în care-l con-

[37] *La nostalgie des origines*, p. 148.

[38] *Notes for a Dialogue*, pp. 235—236.

siderăm în totalitatea aplicațiilor sale particulare". Poziție — și aceasta — „de tinerețe", definită cu perspicacitate: „Singurul mijloc de a înțelege o credință arhaică este să încercăm reintegrarea ei în întregul din care a făcut cîndva parte și, de asemenea, trudindu-ne de a ne înfățișa acest întreg în coerența lui intimă"[39]. Program ce revine cu atît mai mult în lucrările ulterioare: „A degaja semnificația profundă și solidaritatea structurală a tuturor acestor simboluri, rituri, credințe . . ." Sau, și mai precis: „Singură o analiză hermeneutică scrupuloasă a ansamblului manifestărilor religiei arhaice, va permite să percepem și să interpretăm dimensiunile proprii ale acestui tip de creativitate". De unde rezultă, încă o dată, că orice interpretare „parțială, incompletă" este în mod inevitabil „falsă", fiind ruptă din simbolismul (deci ansamblul, totalitatea) din care face parte[40].

O astfel de interpretare a totalității, în dublul său sens de integralitate și universalitate, presupune elaborarea unei *„hermeneutici totale"* obiectiv de bază la Mircea Eliade. Realizarea sa nu este posibilă fără o schimbare radicală de perspectivă. Hermeneutul urmează să adopte o altă atitudine spirituală în fața realității. El trebuie să dovedească receptivitate pentru *totalitatea* manifestărilor (sacre etc.), să ajungă la *„înțelegerea globală a realului"*, fără a uita „să reveleze în același timp structura coerentă și inteligibilă a *sacrului* sau a oricărui alt fenomen spiritual. În același timp — pentru a sintetiza întreaga analiză de pînă acum — el respinge orice reducționism, limitare fragmentară a descifrării semnificațiilor, ignorare a planului specific de referință: față de acest tip de fenomene „nu avem dreptul să le reducem la altceva decît la ceea ce

[39] *Images et symboles*, p. 201; *Mythes, rêves et mystères*, p. 159, 177; *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 104.

[40] *Fragments d'un journal*, p. 22; *Religions australiennes* (Paris, 1972), p. 11; *Images et symboles*, p. 18.

sînt: creații spirituale. Trebuie deci să sesizăm semnificația profundă a acestor creații"[41]. Totul întreprins de la un nivel de mare altitudine intuitivă și generalizatoare, orientați de „o intuiție din ce în ce mai precisă a ansamblului" (procesul fiind progresiv prin documentare, adîncire etc.). Iar atunci cînd documentele lipsesc, să facem dovadă (cu o expresie ce ne aparține) de ceea ce se poate numi, fără nici o inhibiție scientistă, „imaginație hermeneutică". Exemplul, între altele, al religiei lui Zalmoxis: „Cînd sîntem reduși a ne imagina ceea ce ar putea constitui misteriosul rest" rămas în afara documentelor care ne spun foarte puțin despre această religie. Obiectivitatea interpretării este asigurată de validitatea, coerența și integrarea sistematică a tuturor izvoarelor de care dispunem[42].

Cît privește noțiunea de „hermeneutică totală", se pot distinge la Mircea Eliade mai multe accepțiuni: 1. Studiul tuturor religiilor istorice și preistorice, alfabetice și prealfabetice, a fenomenelor religioase „originare" și „moderne"; 2. Al tuturor morfologiilor religioase printr-o serie de mari monografii, grupate sub capitolele: Cer, Soare, Lună, Apă etc., conform index-ului lucrării *Traité d'histoire des religions*; 3. „Hermeneutică totală" în sensul de „a descifra și explica toate întîlnirile omului cu sacrul, din preistorie și pînă azi", deci a totalității semnificațiilor experiențelor (religioase etc.) obiectiv atestate; 4. Disciplină totală prin faptul că „ea trebuie să utilizeze, să integreze și să articuleze rezultatele obținute de diferitele metode de studii ale fenomenului religios", prin depășirea alternativei *fenomenologie religioasă — istoria reli-*

[41] *Traité d'histoire des religions*, p. 116, 117; *La nostalgie des origines*, p. 259; *Mythes, rêves et mystères*, p. 157, 161 (Contra „reducționismului" freudist, cf., în același sens, și Roger Caillois, *Le mythe et l'homme* (Paris, 1972), p. 21, 82).

[42] *Traité d'histoire des religions*, p. 140; *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 60.

giilor, spre o „concepție integrală a științei religiilor“[43]; 5. Efort definit ca „admirabil de a înțelege *tot*, de a da socoteală de tot și de a pune totul în valoare“ (obsesie încă de tinerețe, modelul declarat fiind Hegel[44]); 6. Rezultate obținute prin transpunere și participare *totală* din partea hermeneutului: „Întreaga ființă umană este angajată atunci cînd ascultă mituri și legende“[45]. Obiectul și subiectul hermeneutic sînt deci implicați — de la început și pînă la sfîrșit — în aceeași „aventură“ totală, profund existențială, a interpretării și înțelegerii.

Convergența acestor principii hermeneutice cu orientările unor spirite apropiate și imediat precursoare lui Mircea Eliade este vădită. N-o semnalăm — ca și pînă acum — decît cu titlul de referință comparatistă. Iată de pildă definiția fenomenelor religioase la Rudolf Otto, unde ele nu formează o „unitate *analitică*, ci părțile unei unități *sintetice*“: *numinosul*. Trebuie dealtfel „să înțelegem mai întîi totalitatea pentru a înțelege părțile“[46]. După C. G. Jung, procesul individuației, sinteza de sine, se traduce prin existența unei „entelechii“, a unui *Tot*, fenomen sufletesc primordial, generator de simboluri ale totalității, unificator al contrastelor[47]. Pentru spiritul primitiv — observă la rîndul său fenomenologul G. Van der Leeuw — „a gîndi este facultatea de a-și însuși o totalitate“[48]. S-ar spune că hermeneutica modernă doar revine și reface o situație primitivă, originară a spiritului, prin reîntoarcerea sa

---

[43] *La nostalgie des origines*, pp. 30—31, 124—125.

[44] *Apologia virilității*, in: *Gîndirea*, VIII, 8—9, 1928, p. 355; *Fragments d'un journal*, p. 64.

[45] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 101.

[46] Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 184.

[47] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 123, 127.

[48] G. Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, tr. fr. (Paris, 1940), p. 35.

la categoria totalității, indiferențierii, uniformizării datelor experienței.

Relația *tot-parte*, în sfîrșit, este atît de „clasică", de răspîndită în hermeneutica actuală, care vorbește de „canonul totalității și al coerenței" încă de la Schleiermacher[49], încît Mircea Eliade poate fi confirmat, fără dificultate, din diferite direcții: Rudolf Bultmann[50], de pildă, sau Hans-Georg Gadamer. Ideea circularității este chiar centrală la acest din urmă gînditor, cu tendința de a o reduce la același raport: *tot-parte:* sensul global anticipă; el parcurge traiectul *caput-membra;* trebuie să înțelegem totalitatea prin părți și părțile prin totalitate etc.[51]. La Paul Ricoeur întîlnim postulatul textului ca totalitate, a cărui conexiune internă, organizată, obligă mereu la integrarea și totalizarea semnificațiilor. Referirea constantă la totalitate asigură cadrul stabil al interpretării. Necesară pentru evitarea ambiguităților, totalizarea procedează numai prin treceri alternative de la tot la părți și detalii[52]. Etnografia hermeneutică pune în lumină, la fel, totalitatea unei culturi, semnificația globală a unui mit, rit etc.[53].

7. Trecut — prezent

Analiza interpretării scoate în evidență faptul că interpretările noi și vechi coincid într-un punct de esență. Momentul hermeneutic „originar" constituie însăși schema raportului *tre-*

[49] Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, p. 351, 353, 440.

[50] Rudolf Bultmann, *op. cit.*, p. 213.

[51] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. XXI, 275; *Hermeneutik.* in: *op. cit.*, col. 1063 etc.

[52] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 60, 63, 66.

[53] Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston, 1959), pp. 50—51; Jean Cazeneuve, *op. cit.*, p. 24.

cut/prezent, întrucît el recuperează o realitate istorică, transformată în mod necesar într-o realitate prezentă. Este chiar una din modalitățile cunoașterii. Ea suprimă deosebirea dintre orizontul trecutului și prezentului, distanță absorbită în sinteza hermeneutică *trecut-prezent-trecut/prezent-trecut-prezent*[1]. Acest tip de cunoaștere este urmat de un proces mutual și alternativ de înțelegere, care prezidează și organizează toate circuitele hermeneutice analizate. Trecutul nu poate fi descifrat și interpretat decît prin instrumente actuale și dintr-o perspectivă actuală, în timp ce prezentul nu poate fi descifrat și interpretat decît prin raportare la datele și condiționările trecutului. Situație hotărîtoare pentru un istoric modern al religiilor ca Mircea Eliade al cărui cîmp de investigație este totalitatea domeniului mentalității religioase, arhaice sau tradiționale.

Se poate spune cu certitudine că raportul circular *trecut-prezent* străbate ca un fir roșu întreaga metodologie și exegetică a autorului nostru. Interpretările pleacă, după împrejurări, de la documente tradiționale sau de la observații actuale, dar cele două planuri se interpătrund și se completează în permanență. Trecutul devine accesibil numai prin analize moderne, modernul devine inteligibil doar prin referințele istorice care-l anticipă. Trecutul, citit și interpretat de la nivelul prezentului constituie o imagine prezentă a trecutului, proiectată retrospectiv asupra trecutului. Acesta devine în același timp „trecut" și „prezent", o actualizare perpetuă a momentului istoric prins în colimatorul hermeneutic. De unde, din nou, reapariția relației alternative „du-te vino", schimbul neîntrerupt de semnificații antic-moderne/moderne-antice. Nu sînt numai deducțiile noastre, ci definiția însăși a poziției metodologice a lui Mircea Eliade, dealtfel limpede exprimată. Bineînțeles, este vorba — ca și în cazul celorlalte circuite her-

[1] Adrian Marino, *op. cit.*, ch. VIII, 6: *Trecut-prezent*, pp. 282—293.

meneutice — de două momente ideale, teoretice, disociabile doar prin analiză. În sinteza concretă a investigației cele două planuri coexistă, interferează și colaborează cu deplină eficacitate.

Prin urmare, orice hermeneutică pleacă de la o investigație de tip „arheologic", „istoric" și metoda lui Mircea Eliade nu face excepție. Preocuparea pentru documente și situații „primitive", „tradiționale", este evidentă. Oricare din exegeze începe prin a evoca date și semnificații „istorice" ale problemei, a arunca o „privire retrospectivă"[2]. Ni se atrage atenția că știința însăși începe prin a fi „tradițională", în sensul că orice cunoștință științifică păstrează o structură „totalitară", care implică principii cosmogonice, etice și existențiale. Alchimia anticipă esențialul ideologiei moderne: stăpînind Natura prin științe fizico-chimice, omul se simte capabil să rivalizeze cu Natura, dar „fără să mai piardă Timp". Știința și munca vor face de acum înainte opera Timpului[3]. Este un exemplu tipic de interpretare actuală, prin recuperarea selectivă, a unei tradiții anterior desconsiderate, ulterior revalorizate.

Se poate spune chiar, într-un anume înțeles, că hermeneutica folosește doar elemente „tradiționale" de interpretare. Totalitatea materialului documentar este, în substanță, premodelată de întreaga noastră viziune despre „situațiile primordiale", „gîndirea arhaică" etc., referințe atît de des întîlnite și la Mircea Eliade. Nu încape îndoială că toate interpretările sale vin din trecut spre prezent și încep printr-o raportare la o situație primordială (arhetipală, mitică, simbolică etc.), care deschide întreaga perspectivă hermeneutică. Ele tind să descopere peste tot „fosile vii" (spirituale, culturale), începuturi, „origini" (a căror supraviețuire este urmărită pînă în știința modernă, la Freud etc.).

---

[2] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 65.

[3] *Forgerons et alchimistes*, p. 154.

Din care cauză, momentul „arhaic" și recuperarea sa[4] joacă un rol primordial în această înțelegere „istorizată". Ea obligă să ne transpunem și „să traducem totdeauna în termenii experienței spirituale a omului arhaic", să înțelegem „din interior" „universul valorilor omului arhaic"[5]. O intuiție obscură determină pe hermeneut să depășească rădăcinile propriei tradiții și să înainteze cît mai departe în trecutul întregii umanități: „Simțeam că nu se poate înțelege destinul uman și modul specific de a fi al omului în univers fără a cunoaște fazele arhaice ale experienței religioase"[6]. Acest act hermeneutic implică întoarcerea radicală la „izvoarele" cele mai adînci și universale ale omului.

Dar interpretarea parcurge același traseu și în sens invers: de la prezent spre trecut, deoarece orice hermeneutică este întreprinsă de la nivelul actual. Trecutul este asimilat și descifrat numai prin coordonatele și structurile prezentului. Se reface, într-un fel, în această operație „actualistă" de recuperare a trecutului, fie: 1) „O reintegrare imediată și directă într-o situație primordială...", fie: 2) „o reîntoarcere progresivă la «origini», reîntorcîndu-ne în Timp, de la clipa prezentă pînă la «începutul absolut»". În felul acesta devine posibilă reînvierea „trecutului total al umanității" și deci solidarizarea cu toate popoarele dispărute sau periferice: „Studiind societățile rurale europene (actuale, n.n.) avem șansa să înțelegem lumea religioasă a vînătorilor neolitici"[7].

Analogiile, „paralelismele etnografice", comparațiile revelatoare cu situațiile actuale sînt încă o dată îndreptățite. Fără această metodă simbolismele epocii de piatră sau structura culturii megalitice ar rămîne pentru totdeauna obscure. De-

[4] *From Primitives to Zen*, p. X.

[5] *Forgerons et alchimistes*, p. 65; *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 74—75.

[6] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 30.

[7] *Aspects du mythe*, p. 14, 168; *Le sacré et le profane*, p. 138.

ducția regresivă este deci întru totul justificată: „Dacă la un moment dat al istoriei un simbol religios a putut să exprime cu claritate o semnificație transcendentă, sîntem autorizați să presupunem că într-o epocă anterioară această semnificație putea să fie obscur presimțită“[8]. După cum nu mai puțin întemeiată este și interpretarea unor tendințe spirituale actuale prin proiectarea lor pe fundalul unei foarte îndepărtate și vaste istorii. Unele fenomene actuale occidentale de regresiune (redescoperirea mitului paradisiac, a „bunului sălbatic“, regenerarea prin întoarcerea la natură, o serie întreagă de mesianisme etc.) nu-și găsesc adevărata dimensiune și semnificație decît prin aceeași raportare retrospectivă. O mare capacitate asociativă prezidează întreg acest sistem de relații: o boală misterioasă a unui savant (Fechner) nu poate fi „explicată“ decît prin scenariul inițierii șamanice, istoria religiilor poate descifra mișcări filozofice actuale[9] etc.

Astfel de omologii nu sînt posibile fără recunoașterea continuității celor două lumi: actuale și trecute, contemporane și istorice, solidare prin aceleași sisteme de semnificații (arhetipice, mitice, simbolice etc.). Miturile lumii moderne reîntîlnesc și repetă miturile lumii antice. Există o evidentă analogie și stabilitate structurală a hierofaniilor într-un anumit „moment istoric“ și care poate să repete aceleași hierofanii mai vechi sau mai noi. „Orice nouă valorizare a unei imagini arhetipale încoronează și absoarbe pe cele vechi“[10]. Universul semnificativ este deci unitar și constant. Pentru a-l

[8] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 19, 22, 26, 28, 35, 43, 135; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 267.

[9] *Mythes, rêves et mystères*, p. 151; *La nostalgie des origines*, p. 180; *Fragments d'un journal*, p. 383, 385; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 13, 65.

[10] *Mythes, rêves et mystères*, pp. 17—36; *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 130; *Le Chamanisme*, p. 13; *Images et symboles*, pp. 215—216.

descifra și a-l înțelege, interpretul nu trebuie decît să se deplaseze de-a lungul unui ax temporal. El va întîlni cu certitudine aceleași constante spirituale (II, 10) și deci aceleași semnificații.

De fapt, întreaga operație constă într-o permanentă și inevitabilă actualizare, printr-o lectură în mod necesar actuală, de la nivelul actual. Orice interpretare nu se produce decît *hic et nunc*, în funcție de coordonatele temporale obiective. Așa cum orice arhetip, model, simbol este imitat — imitație ce nu poate avea loc decît în împrejurări condiționate istoric și care sînt date (și vom reveni pe larg asupra acestui important aspect) — tot astfel din totalitatea semnificațiilor religioase nu sînt selectate decît semnificațiile inteligibile omului modern[11], valorificate de spiritul unui hermeneut modern. Este evidența însăși că „înțelegerea" lui Mircea Eliade (ca exponent al acestei situații) este de altă calitate și se produce la un alt nivel decît al omului primitiv, oricît de mare ar fi fost capacitatea acestuia de intuiție, transpunere, imaginație hermeneutică etc. Vrînd nevrînd, Mircea Eliade trăiește și studiază într-o *altă* epocă, raționalizată, demitizată etc. Chiar dacă el va susține că lumea imaginară a culturilor preistorice „ne este încă accesibilă prin experiențele propriei noastre imaginații"[12].

Problema suprimării distanței istorice în interiorul istoriei însăși, a păstrării realității istorice obiective și în același timp a absorbirii sale în prezent (realitate „reală" sub raport documentar și „reconstruită" sub raport hermeneutic), a trecutului depășit (cronologic), dar prezent (hermeneutic) este crucială și ea obsedează spiritul lui Mircea Eliade. El intuiește că nu alta este esența validității „arheologiei" sale. În ce măsură

[11] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 99; *La nostalgie des origines*, p. 19.

[12] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 46; *Forgerons et alchimistes*, p. 121.

actualizarea, asimilarea, retrăirea, transpunerea (toate aceste activități sînt intim solidare) sînt posibile? Din care cauză Mircea Eliade trebuie să-și pună această întrebare încă de la începuturile activității sale, conștient că „efortul de a *actualiza* conținutul acelei idei sau acelui rit“[13] este hotărîtor. El știe — și datele antropologiei filozofice indiene îl confirmă — că acte foarte dificile de „înțelegere“ pot fi totuși făcute *„prezente“* atenției asceților[14], că realizarea lor actuală este deci posibilă.

În același timp există și fenomene de continuitate și supraviețuire arhaică în plină lume modernă. Actualizarea lor în conștiința hermeneutului corespunde unei actualizări obiective a fondului ancestral în lumea contemporană. Dacă aceste date sînt exacte „sînt confirmat în convingerea mea că istoria religiei, de la paleolitic la gnosticism, ne este mereu contemporană. Nici un comportament religios, oricît de arhaic ar fi, nu este niciodată definitiv abolit. O criză în profunzime, un sincretism inspirat de deznădejde — pot să actualizeze orice divinitate, fie ea exotică sau periferică“[15].

Iată de ce, „în ultimă analiză, istoricul religiilor este obligat prin efortul său hermeneutic să «retrăiască» o mulțime de situații existențiale și să degajeze un mare număr de ontologii presistematice“[16]. Se poate admite, de asemenea, pentru simetria demonstrației, că antropologia filozofică primitivă este „calitativ“ egală celei moderne, în ciuda mijloacelor mai sărace de expresie și totdeauna tipizate de care ea dispune. Rămîne însă un fapt indiscutabil că *orice* interpretare, *orice* semnificație, chiar dacă de calitate egală, trebuie să fie formulată, definită, interpretată de o conștiință actuală, cu

[13] *Itinerariu spiritual*, V, *Experiențele*, în: *Cuvîntul*, III, 874, 23 septembrie 1927.

[14] *Insula lui Euthanasius*, p. 81.

[15] *Fragments d'un journal*, p. 388.

[16] *La nostalgie des origines*, pp. 33—34.

tot ceea ce presupune o astfel de determinare. Orice semnificație variază în funcție de orizontul istoric al cunoașterii receptoare. Ambele interpretări (trecută și prezentă) sînt „obiective", dar nici una nu este „superioară" alteia.

În repetate rînduri Mircea Eliade se vede confruntat tocmai cu această situație-cheie: a decide între valabilitatea unei semnificații arhaice și moderne, provenite și una și alta de la un observator sau critic actual[17]. Tendința sa este de omologare, de echivalare, fiindcă în orice semnificație fuzionează, în ultimă analiză, un „înțeles" originar și unul modern. Cît de „istoric" și „personal" este acest dozaj nimeni nu poate decide cu certitudine absolută. Cunoașterea hermeneutică este totdeauna produsul sintezei — prin colaborare și intersecție — a două planuri (și conștiințe) „istorice": al formației istorice (a istoricului) și al „istoriei" recuperate și asimilate de această formație istorică. În cazul lui Mircea Eliade pare evident, pentru a-l defini cu o formulă inevitabil simplificatoare, că el este prin excelență „un spirit al deceniilor trei—opt al secolului nostru".

Bineînțeles, întregul *topos* al „cercului hermeneutic" are în aceeași perioadă o largă circulație și Mircea Eliade — care-l reeditează — nu poate fi decît solidar cu orientările timpului său. Hermeneutica nu face dealtfel decît să se integreze, încă o dată, unei tradiții. Ea participă și perpetuează o tradiție, îmbogățește o tradiție, situație hermeneutică esențială[18]. Interpretările sale sînt deci istoric-predeterminate, în sensul în care Hans-Georg Gadamer vorbea de „efect istoric", de *Wirkungsgeschichte*[19]. Teoria filozofului german privitoare la „fu-

[17] *Traité d'histoire des religions*, p. 323; *Naissances mystiques*, p. 108.

[18] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, pp. 274—275.

[19] Idem, *op. cit.*, p. 284.

ziunea orizonturilor" *(Horizontverschmeltzung)*[20] trebuie de asemenea amintită, deoarece ea explică nu numai relația trecut/prezent, dar și extensiunea sa la totalitatea circuitelor hermeneutice (intuitiv — reflexiv, inductiv — deductiv, analitic — sintetic, parte — tot, sacru — profan etc.), atît de evidente la Mircea Eliade.

Se poate chiar spune că hermeneutica sa continuă și îmbogățește prin generalizare o teorie devenită „clasică", rămasă însă prea restrînsă. Mircea Eliade lărgește în mod legitim conceptul „fuziunii orizonturilor". „Psihologismul" său nu este al filozofului german, după cum nici ambiția restituirii, a reconstituirii istorice nu este formulată în termeni identici. Dar în măsura în care Mircea Eliade consideră actul hermeneutic o posibilitate de mediere între trecut și prezent, iar tradiția este considerată ca o prelungire, o continuitate vie[21] (în interiorul căreia hermeneutul acționează în sensul acestei dinamici) pozițiile se dovedesc — încă o dată — convergente.

Aceste raportări comparative, specifice însăși metodei lui Mircea Eliade, ajută la situarea cît mai exactă a hermeneuticii sale și, în parte, și la stabilirea coeficientului său de originalitate. Ideea de „actualizare" este inevitabil prezentă și la Paul Ricoeur[22], care se declară partizan al „istoricității" (citește: încorporare într-o înțelegere prezentă), nu însă și al „istorismului". A fi contemporan cu textul este rezultatul unei alternanțe regresiv-progresive, anticipativ-retrospective[23]. Și

---

[20] Idem, *op. cit.*, pp. 290—291, 356; *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: *Kleine Schriften* (Tübingen, 1967), I, p. 128; cf. și Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, pp. 297—298.

[21] *Wahrheit und Methode*, p. 161, 281; *Le problème de la conscience historique*, p. 81; cf. și comentariul lui Pierre Fruchon, *Resources et limites d'une herméneutique philosophique*, in: *Archives de philosophie*, 30 (1967), pp. 411—438.

[22] Paul Ricoeur, *Qu'est-ce qu'un texte*, p. 195.

[23] Idem, *Le conflit des interprétations*, p. 8, 20, 141, 225.

J. P. Sartre vorbește de „metoda progresiv-regresivă"[24]. Izvorul este, evident, cercul hermeneutic, fundat ontologic, al lui Heidegger.

Teoria și practica hermeneuticii tradiționale, în sfîrșit, operează în același spirit. A cunoaște tradiția, forma și structura sa, a recupera sensurile primare, tradiționale și în interpretarea lor modernă, a pune de acord Vechiul și Noul Testament, a regăsi cuvintele originale ale lui Isus[25] și alte asemenea operații hermeneutice, implică aceeași actualizare retrospectivă. De fapt, fenomenele se prezintă totdeauna observației sub o dublă formă: a multiplicității istorice și a unității izvorului original[26]. Este deci legitim să pornim analiza de la riturile antice spre cele moderne, deoarece în ciuda riscurilor inevitabile (rationalizare, falsificare etc.)[27], înțelegerea reciprocă nu este posibilă decît în acest mod. Situație cu atît mai hotărîtoare cu cît, după cum vom vedea, rezolvarea problemei istoriei însăși (IV) nu este posibilă — din perspectivă hermeneutică — decît prin înțelegerea exactă a acestui raport *trecut/prezent*.

8. Sacru — profan

Obiectivul central al hermeneuticii lui Mircea Eliade este morfologia, tipologia și fenomenologia *sacrului*, a cărui interpretare presupune disocierea fundamentală *sacru/profan*. Problema este pusă în termenii cei mai categorici în *Le sacré et le profane* (1965), dar ea revine în întreaga operă. Opoziția

[24] J. P. Sartre, *Questions de méthode* (Paris, 1960), pp. 119—129.
[25] Jean Baruzi, *op. cit.*, pp. 60—61, 102.
[26] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 41.
[27] Jean Cazeneuve, *op. cit.*, p. 19.

sacru/profan constituie cea mai profundă și largă relație hermeneutică posibilă. Ea reprezintă o adevărată „cheie universală". „Explicația" nu poate fi posibilă fără delimitarea prealabilă a domeniului sacru de cel profan, două situații exemplare, paradigmatice pentru întreg procesul hermeneutic. Din care cauză, aceste noțiuni au la Mircea Eliade, în acest plan al analizei, o semnificație hermeneutică majoră, prioritară. A considera relația *sacru/profan* drept „al doilea principiu hermeneutic" al lui Mircea Eliade[1] este deci greșit. De fapt, nu există nici o ierarhie, toate circuitele fiind solidare. Și întrucît orice hermeneutică are preconceptul său inițial (III, 1), un moment originar, un „centru" (III, 2), fenomenul sacralității și problema interpretării sale instituie și condiționează cercul și activitatea hermeneutică în totalitate.

La Mircea Eliade *sacrul* are valoarea și semnificația unui *a priori* epistemologic. El este mai presus de orice un obiect de cunoaștere, un „obiect" hermeneutic, a cărui „definiție" este dată. Hermeneutul „știe" ce este sacrul, care sînt caracterele sale, cărei intenționalități îi corespunde și verifică această „schemă" peste tot. Sacrul — într-o astfel de perspectivă — are o calitate unică, absolută. El traduce preocuparea ultimă a spiritului, o experiență primordială și universală. Trebuie bine precizat că aceste considerații nu aparțin teologiei, ci fenomenologiei: ele precizează doar dimensiunea și esența unui fenomen și nu implică în mod necesar adeziunea teoretică a hermeneutului. Definiția cea mai simplă a sacrului este „sentimentul religios" a cărui existență nimeni n-o contestă, chiar dacă i se contestă cu argumente raționale, valabile, justificarea. Acest sentiment constituie (citäm din sfera de referințe a lui Mircea Eliade) „o convingere interioară

[1] David M. Rasmussen, *Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy*, p. 28.

și personală", o „categorie *a priori* a rațiunii"[2], „aspectul în profunzime al spiritului uman în totalitate", ceea ce este „ultim, infinit, incondițional în viața spirituală a omului"[3]. Renunțăm a mai aminti caracterele iraționale, „teribile", „înspăimîntătoare", de „teroare sacră", de „neatins", recunoscute adesea sacrului de tipul: *numinos, mysterium tremendum, Ganz Andere* etc. Mare interpret al „experienței mistice", încă din tinerețe, îndeosebi a formelor sale arhaice (cf. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase)*, pe care o consideră „inerentă condiției umane", Mircea Eliade corectează această viziune teribilă. Extazul poate avea și forme radioase, luminoase, de mare beatitudine, „quietiste"[4] etc.

Valoarea hermeneutică a altor note: „unitatea" și „concentrarea" într-un singur focar al experienței religioase nu poate fi nici ea omisă. Sacralitatea constituie — pentru cei ce o trăiesc și o acceptă — un factor de unitate și sinteză. De unde necesitatea unui criteriu adecvat de interpretare: „Experiența religioasă mi se impune atît ca o împlinire, o armonizare a funcțiilor noastre sufletești — cît și ca un element de unitate al culturii"[5]. În același timp, orice zonă sacră constituie un „centru" care concentrează Realitatea. Sacrul reprezintă Centrul absolut[6]. Statutul său ontologic condiționează în felul acesta și metodologia corespunzătoare: orice interpretare are un „centru", pleacă de la un „centru", se organizează în jurul unul „centru" (III, 2) etc. Iar acest „centru" trebuie interpretat în

---

[2] Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 229.

[3] Paul Tillich, *Théologie de la culture*, tr. fr. (Paris, 1972), p. 16.

[4] *Itinerariu spiritual*, IX, *Misticismul*, in: *Cuvîntul*, III, 911, 30 octombrie 1927; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 125—166; *Naissances mystiques*, p. 214.

[5] *Itinerariu spiritual*, VIII, *Teosofie?*, in: *Cuvîntul*, III, 903, 22 octombrie 1927.

[6] *Fragmentarium*, p. 99.

sine, în specificitatea sa, pentru calitatea sa unică, intrinsecă, în afara oricărui spirit reducționist[7]. Referințele la criterii exterioare esenței și structurii sale sînt excluse. Hermeneutica sacrului este prin definiție autotelică, eficientă doar în propriul său plan de referință, de acceptat sau respins ca atare.

Coordonatele sale sînt fixate de disocierea primordială și esențială *sacru/profan*. În același timp mutație ontologică și contradicție logică, în termeni, produs al unei experiențe ireductibile, ea traduce o adîncă — poate cea mai adîncă — situație existențială: „alegerea" imediată dintre planul sacru și profan. Acestui moment îi urmează excluderea reciprocă, „separația radicală", „absolută", care despică și organizează întregul cosmos. Sacrul se izolează, „iese" din zona experienței profane pe care o neagă, o anulează. „Tot ceea ce este *divin* este contrariul a ceea ce este *uman*"[8]. Dealtfel, „orice experiență religioasă *absolută*... nu se poate efectua decît negînd *restul*"[9] (*i.e.* toate celelalte experiențe posibile). Din care cauză polarizarea devine inevitabilă: realitate adevărată — realitate aparentă, spațiu sacru — spațiu profan, sacralitate masculină — sacralitate feminină[10] etc.

Această bivalență este în același timp reversibilă: sacrul trece în profan, profanul poate institui sacrul, sacrul nu abolește obiectul profan, obiectul profan poate institui obiectul sacru[11], investindu-l cu o calitate nouă, paradoxală. Sacrul se ascunde și se arată imprevizibil[12]. El poate să dispară și

---

[7] David Rasmussen, *Herméneutique structurale et philosophie*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 98, 102.

[8] *Le Chamanisme*, pp. 9—10; *Fragmentarium*, p. 99; *Forgerons et alchimistes*, p. 178; *Insula lui Euthanasius*, p. 77.

[9] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 373.

[10] *Le sacré et le profane*, p. 21; *La nostalgie des origines*, p. 260.

[11] *Notes for a Dialogue*, p. 238.

[12] *Fragments d'un journal*, p. 368.

să se refugieze în aparențe, să ia forma unor epifanii surprinzătoare etc. Misterul „totalizării", *coincidentia oppositorum* (despre care am amintit), explică tocmai această solidarizare de semnificații opuse ce definește sacrul drept un fenomen total. Este dealtfel prima totalizare semnificativă a spiritului uman. Cele două domenii sînt alternative, reciproce și complementare. Între aceste planuri există o permanentă continuitate și interferență[13]. Ceea ce înseamnă că în sfera profanului putem identifica semne și semnificații sacre și invers, în sfera sacrului, semne și semnificații profane. Forma cea mai elementară și fundamentală de polivalență a fenomenului religios este tocmai aceasta: participarea în proporții foarte variabile, pe o latură sau alta, dar în același timp, la realitățile sacre și profane. De unde și posibilitatea permanentă a semnificațiilor ambivalente, de o evidentă ambiguitate.

Orice hermeneutică adecvată la obiect trebuie deci să recunoască această situație alternativă, circulară, „dualismul embrionar" al sacrului și profanului. El echivalează cu o dialectică originară de unde decurg toate consecințele: sacrul poate dobîndi semnificații profane (definite prin opoziție cu semnificațiile sacre), profanul poate dobîndi semnificații sacre (definite prin opoziție cu semnificațiile profane). Această răsturnare permanentă obligă la o hermeneutică a contradicțiilor cosmice și ontologice și a polarităților specifice existenței și condiției umane. Înțelegerea trebuie să accepte și să interpreteze datul primordial al contradicției, să descifreze întreg jocul antinomic al semnificațiilor. Să treacă — după împrejurări — de la sacru la profan și de la profan la sacru. Să precizeze în sfîrșit și cu cea mai mare claritate posibilă atributele „sacrului" care instituie această dialectică. „Sacrul" devine re-

[13] *Le sacré et le profane*, pp. 10—11; *Traité d'histoire des religions*, p. 357.

ferentul și semnificația esențială și, ca atare, prin caracterul său paradigmatic, condiția însăși a semnificației. A enumera caracterul sacrului, a capta caracteristicile modalității sacre, înseamnă a defini cele mai profunde aspecte ale semnificației, actul semnificant în esența sa. Problema sensului și semnificației (III, 3) își capătă în felul acesta întreaga dezlegare. Pentru Mircea Eliade, „omul sacru" este, mai presus de orice, un *homo semnificans*. Deschiderea spre sacralitate este inerentă condiției umane, structurii conștiinței umane și nu un stadiu al istoriei acestei conștiințe: „Este imposibil de imaginat cum conștiința ar fi putut să apară fără ca ea să fi atribuit o *semnificație* impulsurilor și experiențelor omului. Conștiința lumii reale și semnificative este intim legată de descoperirea sacrului"[14]. Această idee este reluată în zeci de texte și contexte și constituie, fără îndoială, fundamentul hermeneuticii lui Mircea Eliade: „Conștiința lumii reale și semnificative este intim legată de descoperirea sacrului"[15]. În lumea arhaică, orice acțiune cu „sens" precis participă, într-o formă sau alta, la sacralitate[16]. Și întrucît „sacrul" constituie semnificația prin excelență, esența însăși a conștiinței umane, „pentru *homo religiosus* esența precede existența"[17]. Este răsturnarea tezei existențialiste moderne (am fi înclinați să-i spunem „profane"), conform căreia „existența precede esența"[18].

În mod invers, tot ce nu este „sacru" (deci „profan") devine ireal, nesemnificativ, ininteligibil. Sacrul are sens, profanul nu are sens. „Prin experiența sacrului spiritul uman a surprins diferența între ceea ce se relevă ca real, puternic,

---

[14] *La nostalgie des origines*, p. 8.

[15] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 175.

[16] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 41.

[17] *Op. cit.*, p. 116.

[18] Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme* (Paris, 1968), p. 17.

bogat și semnificativ și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică fluxul haotic și primejdios al lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și lipsite de sens"[19]. Toate activitățile ce n-au semnificație sacră, mitică, rituală etc. sînt „profane", lipsite de autenticitate, „iluzorii", „nesemnificative"[20]. Referință esențială, absolută, sacrul nu instituie decît semnificația „adevărată". În timp ce sacrul este prin excelență „adevărat", profanul este prin definiție „fals", „eronat"[21], prin extensiune caduc. De pildă, cazul spațiului sacru, „puternic semnificativ" și al spațiului nesacru, „fără structură", formă sau semnificație"[22]. Orice realitate profană este nesemnificativă, neutră, sau, cum se spune astăzi, de gradul zero al semnificației. Pentru Mircea Eliade doar experiența sacrului conferă semnificație. Numai ea singură deschide și revelă semnificații (de reținut mereu: profunde, complete, esențiale, originare). Ceea ce demonstrează — încă o dată — că acest tip de semnificații nu pot fi descifrate, interpretate și înțelese decît în propriul lor plan de referință: realitatea sacră[23].

Caracterul său „total" și totodată dualist are urmări hotărîtoare asupra structurii semnificațiilor. Ele sînt condiționate de un dublu proces: sacralizarea și laicizarea continuă. Fenomen cu mari urmări nu numai în sfera religioasă dar și în istoria culturii, literaturii, artelor, care nu-și delimitează domeniul specific, autonom, decît prin tendințe tot mai accentuate de separare și ieșire din sacralitate. Hermeneutica și critica ideilor, bineînțeles, nu fac excepție. Se poate chiar spune că Mircea Eliade operează, el însuși, doar cu noțiuni

---

[19] *La nostalgie des origines*, p. 8; *Fragments d'un journal*, p. 368.

[20] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 8; *Traité d'histoire des religions*, p. 386.

[21] *Aspects du mythe*, p. 18—19.

[22] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 34.

[23] *Aspects du mythe*, p. 171; *La nostalgie des origines*, pp. 8—9' *Naissances mystiques*, p. 124; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 206.

complet „desacralizate". Trecut prin circuitele hermeneutice, „sacrul" își pierde caracterul transcendent. El este „profanat" în mod inevitabil. Devine doar o noțiune abstractă, laică, un instrument pur hermeneutic. Să mai adăugăm că și Mircea Eliade are de fapt o mentalitate sacro-profană? Că el însuși procedează (cum ar putea altfel?) numai prin treceri continui de la sacru (trecut) la profan (prezent) și invers? Și că întreaga operație se desfășoară doar în orizontul spiritual al epocii actuale a cărei desacralizare este mai mult decît evidentă?[24]

Această situație-limită pune hermeneutica (și nu numai a lui Mircea Eliade) în fața unei probleme cruciale: care este semnificația religioasă a lumii actuale complet desacralizate, laicizate, descreștinate? Căci postulatul de bază rămîne mereu același: sinteza dialectică *sacru/profan*. Ea trebuie să-și continue existența într-un mod oarecare, chiar și în formele cele mai „profane". Mircea Eliade exprimă încă din tinerețe — poate doar sentimental — nostalgia unui „creștinism efectiv"[25], mod de a recunoaște dispariția creștinismului autentic. Ulterior, el revine în repetate rînduri asupra temei *Deus otiosus*, a divinității supreme ce se retrage din lume după creație, fenomen foarte răspîndit în istoria religiilor[26]. În același timp sînt elogiați teologi, precum Dietrich Bonhoeffer, care recunosc „evidența": lumea modernă, devenită „adultă", nu mai are nevoie de tutela divină. „Areligiozitatea" contemporană urmează deci a fi acceptată și asumată de creștinism: „Secularizarea radicală a vieții nu trebuie să se facă *împotriva* creștinismului, ci *în numele său*"[27]. A da, cu alte cuvinte, o

[24] cf. și Roger Caillois, *L'homme et le sacré* (Paris, 1963), p. 69.

[25] *Itinerariu spiritual*, XI, *Ortodoxie*, în: *Cuvîntul*, III, 924, 12 noiembrie 1927.

[26] *Traité d'histoire des religions*, pp. 52—55; *Aspects du mythe*, pp. 118—124; *Fragments d'un journal*, p. 305.

[27] *Fragments d'un journal*, p. 391.

semnificație „religioasă" *in extremis* unei situații prin definiție areligioase. Mircea Eliade — repetăm — nu contestă realitatea ateismului contemporan.

Nu discutăm acum valabilitatea soluției teologice (ne lipsește dealtfel orice competență). Reținem doar modul de funcționare al mecanismului semnificativ: trecerea de la minus la plus, investirea semnificației negative cu un sens pozitiv: laicizarea primește un sens religios, prin răsturnare; profanul își păstrează sensul sacru, mutat la antipod. Contemporan cu Rudolf Bultmann și tezelor sale despre *Entmythologisierung* a Bibliei[28], comentate și acceptate de hermeneuți și în sensul recunoașterii unei tradiții demitologizante (noile interpretări elimină, „demistifică" în mod necesar pe cele vechi)[29], cu istorici ai gîndirii care observă procesul neîntrerupt al laicizării spiritului[30], Mircea Eliade nu putea rămîne străin de aceste orientări. Ele corespund dealtfel și propriilor sale observații. Important din punctul nostru de vedere este modul în care dialectica *sacru/profan* continuă să acționeze chiar și în această împrejurare extremă.

Dacă omul modern desacralizează cosmosul și existența — fenomen acceptat și comentat pe larg în numeroase texte și contexte — Mircea Eliade, dimpotrivă, am spune, le „sacralizează" în mod sistematic. În timp ce golirea de semnificații religioase devine tot mai accentuată, el își face un scop și o metodă din a le reactualiza, recupera, revaloriza cu tenacitate, chiar dacă în mod inevitabil doar la un nivel laic de cunoaștere. S-ar zice că ceea ce-l preocupă în mod esențial este operația „demistificării" inverse: descoperirea tuturor sem-

---

[28] *Inter alia:* Rudolf Bultmann, *op. cit.*, p. 231.

[29] Paul Ricoeur, *op. cit., p.* 282, 383—384; Emilio Betti, *op. cit.*, II, p. 881.

[30] De ex.: Wilhelm Nestle, *Griechische Geistesgeschichte* (Stuttgart, 1944), pp. 7—8.

nificațiilor sacre ale lumii moderne, secularizate, punerea în valoare a tuturor simbolurilor și miturilor „camuflate". Un text tipic este cap. IX, *Survivance et camouflage des mythes*, din *Aspects du mythe*, ca și apendicele I din aceeași lucrare: *Les mythes et les contes de fées*. Dar și în numeroase alte împrejurări Mircea Eliade își propune să recunoască și să descifreze pe larg prelungirile în lumea și existența actuală, ca și universul imaginar, inconștient, al structurilor și semnificațiilor religioase, să descopere o „mitologie camuflată" în numeroase comportamente, credințe și idealuri contemporane[31]. El nu uită că „viața omului modern este plină de mituri uitate pe jumătate, de hierofanii decăzute, de simboluri dezafectate"[32]. Supraviețuirea ideologiei alchimiste este doar un exemplu în plus[33]. Modalitățile sacre cele mai variate continuă să se manifeste în forme secularizate în plină lume modernă. Toată perspicacitatea hermeneuticii lui Mircea Eliade constă în descifrarea lor, în a le face inteligibile, deci accesibile spiritului modern, în ciuda noilor forme pe care le îmbracă. Bineînțeles, aceeași hermeneutică acționează și în sens invers, în scopul demonstrării tezei că unele forme profane actuale, considerate ca foarte specifice, nu constituie în esență decît noi forme de sacralitate[34]. Reversibilitate evidentă și, în planul metodei circulare adoptate, convingătoare.

Într-un sistem de interpretare în care ideea de „constantă" — declarată sau implicată — joacă un rol însemnat (II, 10), problema „originalității" unor astfel de idei nu mai poate fi pusă în termeni tradiționali. „Originalitatea" aparține sistemului întreg, soluției hermeneutice globale, nu elementelor

---

[31] *La nostalgie des origines*, p. 13; *Fragments d'un journal*, p. 391; *Naissances mystiques*, p. 261.

[32] *Images et symboles*, p. 20.

[33] *Forgerons et alchimistes*, p. 153.

[34] *Le sacré et le profane*, pp. 10—11, 173.

componente și funcționale. Mircea Eliade recunoaște, el însuși, că și alți autori au anticipat dialectica *sacru-profan*[35], inclusiv considerațiile sale despre formele active sau disimulate ale actualizării religiei în cultura contemporană, Paul Tillich între alții[36]. Ernest Renan își începea, în secolul trecut, o carte cu același tip de considerații despre opoziția *sacré/vulgaire*[37]. O astfel de cercetare nu intră însă în preocupările noastre.

Nu ne interesează nici măcar în ce măsură opoziția *sacru/profan* este întru totul întemeiată și unanim recunoscută, cel puțin în formularea lui Mircea Eliade. Obiecțiile — se știe — nu lipsesc: opoziție „relativă"[38], lipsită de orice criteriu obiectiv[39], dicotomie prea generală, insolubilă de fapt, adevărat cerc vicios[40] etc. Ceea ce ne preocupă este doar descifrarea metodei, a unui mecanism hermeneutic. Fără a discuta în nici un fel conținutul „obiectiv" al sacrului și profanului; care este realitatea și semnificația lor concretă într-o cultură sau alta; dacă în toate împrejurările (mai ales moderne) dialectica *sacru/profan* este dublată sau nu de un ritual, cum se afirmă[41] etc. Ceea ce trebuie să reținem — în cadrul cercetării de față — este doar realitatea structurală, funcțională, a acestei opoziții, indiferent de conținutul celor doi termeni polari. Hermeneutica pleacă de la acest fapt incontestabil: semnificația „sacră" se naște prin opoziție cu cea „profană", printr-un act de semnificare reciprocă și nimic mai mult. Prin generalitatea și recurența sa, acest tip de opoziție — repetăm — are un caracter de „model". El constituie o pa-

[35] *Notes for a Dialogue*, pp. 235—236.
[36] Paul Tillich, *op. cit.*, p. 7, 12, 37, 52, 59.
[37] Ernest Renan, *L'avenir de la science* (Paris, 1890), pp. 7—8.
[38] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 143.
[39] Michel Meslin, *op. cit.*, pp. 150—151.
[40] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 113.
[41] *Forgerons et alchimistes*, p. 1222.

radigmă hermeneutică. Oricît de „relativă" ar fi deci dialectica *sacru/profan*, ea pune totuși în lumină un număr enorm de fenomene spirituale semnificative. Ea descifrează și scoate în evidență o cantitate nebănuită de semnificații esențiale. Și aceasta este contribuția sa hermeneutică cea mai importantă. Nu credem că același lucru se poate afirma și despre considerațiile (în parte anterioare) ale lui Lucian Blaga, la care definiția sacrului este total diferită și formulată în afara disociației *sacru/profan*. Dealtfel, această ultimă noțiune nici nu este folosită[42].

9. Tipologia sacrului

a) *Arhetipul*

Vasta problemă a arhetipului interesează în cadrul de față doar în măsura în care constituie un element important al hermeneuticii lui Mircea Eliade. Mai precis: un obiect și o metodă a acestei hermeneutici, întemeiată în mod esențial pe scheme primordiale, situații originare, operații fundamentale de tipizare (II, 8) etc. Se pot desprinde la Mircea Eliade două accepții, mai bine spus două nivele ale arhetipului: a) genetic, care instituie prototipul unei experiențe sacre; b) hermeneutic, care predetermină și organizează interpretarea diferiților prototipi. Într-un caz, arhetipul joacă un rol formativ, originar; în al doilea, unul euristic, de instrument hermeneutic paradigmatic.

[42] Lucian Blaga, *Sacrul*, în: *Religie și spirit*, 1942 (*Trilogia valorilor*, București, 1946, pp. 514—522).

Ceea ce se observă de îndată la Mircea Eliade este identificarea tuturor momentelor spirituale originare, „embrionare", „absolute"[1] (religioase, dar și de orice altă natură), a primelor fenomene ce deschid o serie, aduc un mesaj, instituie o semnificație (III, 2) etc. — obiectul privilegiat al hermeneuticii sale — cu o situație și o „imagine primordială" sau „arhetipală"[2]. Această noțiune are în același timp un înțeles genetic, de apriorism imanent, dinamic, și unul de prototip exemplar. Întreaga hermeneutică a arhetipului la Mircea Eliade se desfășoară — prin extrapolări și interferențe — între aceste două planuri.

Descifrarea și interpretarea, analiza și sinteza încep prin a identifica și defini arhetipi, a stabili semnificațiile unor situații arhetipice. Acestea traduc experiențe primordiale, și referirea la conținutul lor constituie *eo ipso* descifrarea semnificațiilor esențiale ale fenomenelor religioase. Interpretarea și înțelegerea la Mircea Eliade constă în această transpunere și asumare a fenomenului primordial și esențial al arhetipului. Este momentul hermeneutic inițial, fundamental, al descifrării tuturor structurilor ontologice arhaice. De unde, preocuparea deosebită pentru momentele „genetice", originare, metodă care permite surprinderea și cuprinderea semnificațiilor celor mai vechi, implicit cele mai autentice și pure. Din care cauză, orice arhetip, început, moment embrionar etc. este semnificativ *în* el însuși și *prin* el însuși. Depistarea sa poate fi considerată ca realizată ori de cîte ori analiza hermeneutică ajunge să descopere o situație ireductibilă, ce nu mai poate fi tradusă *altfel*, printr-o altă imagine, simbol, mit, concept etc.

---

[1] *La nostalgie des origines*, p. 55, 92—93, 99; *Mythes, rêves et mystères*, p. 270.

[2] *Mythes, rêves et mystères*, p. 208; *Forgerons et alchimistes*, p. 35.

A descifra arhetipuri înseamnă, prin urmare, a descifra situații existențiale, purtătoare de semnificații fundamentale. Revelația primordială, semnificația originară și semnificația exegezei acestei revelații primordiale devin în felul acesta operații convergente, care se identifică într-un punct de esență. Intuițiile primelor situații existențiale constituie tot atîtea momente „explicative". „Semnificația primă" este în același timp esențială și „semnificativă" întrucît exprimă totalitatea notelor caracteristice unei ordini esențiale de valori. Pe scurt, arhetipul conferă semnificația de bază, și a urca la arhetip (= prototipi mitici, simbolici, teorii arhaice etc.) înseamnă a găsi „cheia", „explicația", „interpretarea" esențială. Omul face apel la arhetipi tocmai fiindcă simte nevoia stabilității și referințelor esențiale. Ceea ce vrea să spună că totalitatea semnificațiilor la care individul are acces, întreg universul său semnificativ este, în esență, arhetipal.

Dar virtuțile exegetice ale arhetipului nu se opresc aici. În concepția lui Mircea Eliade arhetipul constituie totodată un prototip, un „model exemplar", asimilat însăși esenței sacralității: „Cu cît un om este mai religios, cu atît el dispune de modele exemplare pentru comportamentele și acțiunile sale"[3]. Sacralitatea reprezintă modelul absolut. Situație paradigmatică prin excelență, întrucît totalitatea conduitei umane, profane, este chemată să se conformeze schemei divine. Istoria credințelor și ideilor religioase abundă în modele exemplare (în elinism, creștinism etc.)[4]. Marile scenarii istorice care povestesc întemeierea cetăților, popoarelor etc., respectă de asemenea modele arhetipice[5]. Doar schema exemplară arhetipică — repetă mereu Mircea Eliade și noi împreună cu el —

[3] *Le sacré et le profane*, pp. 83—84.

[4] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 314; II, p. 321, 323.

[5] *Op. cit.*, II, p. 108.

este cu adevărat semnificativă și numai interpretarea printr-o astfel de schemă reușește să descifreze semnificațiile primordiale. Instituit, prescris și descifrat prin hermeneutică, „modelul exemplar" și interpretarea sa prezintă analogii directe cu tipul „anagogic" al hermeneuticii medievale. S-ar spune chiar că, sub acest aspect, metoda lui Mircea Eliade constituie un ultim avatar — modern, perfecționat într-adevăr — avatar totuși al acestei tradiții. Este drept că însăși concepția modelelor *a priori* implică în mod direct recunoașterea eficienței schemei exemplare și a semnificațiilor sale.

Situație de o circularitate desăvîrșită: arhetipul — prin însăși calitatea sa de „model" — obligă la imitație și deci la repetiție. Structură stabilă, constantă, arhetipul determină acte de imitație nu mai puțin constante ale unor „modele transumane", „paradigmatice", „arhetipuri divine". Datorită lor viața umană capătă un sens și omul religios se realizează în orizontul său specific[6]. Această tendință (pe care o putem numi protomimetică) este structurală, permanentă și universală: *„Omul simte nevoia constantă a realizării arhetipurilor"* și ea coboară pînă la nivelele cele mai de jos, cele mai „impure" ale existenței. Repetiția are un caracter ritual și simbolic și urmărește refacerea actului primordial al creației, forma cea mai eficientă și mai pură a „modelului" absolut. Iată de ce — în această viziune a „eternei reîntoarceri" — revenirea la origină, restaurarea formei perfecte și imitarea modelului exemplar (care este prin excelență cel cosmogonic) constituie una și aceeași operație[7].

Contribuția esențială a arhetipului este deci în același timp creatoare și hermeneutică. El prezidează totalitatea actelor

---

[6] *La nostalgie des origines*, p. 8; *Traité d'histoire des religions*, p. 352.

[7] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 21; *Aspects du mythe*, p. 48; *Images et symboles*, p. 159; *Forgerons et alchimistes*, p. 133 etc.

umane: de civilizație și construcție („omul construiește după un arhetip"), ale „istoriei exemplare" (ce poate să se repete periodic sau nu)[8], instituie evenimentele și ciclurile cosmice, regenerarea lor periodică, a lumii întregi[9]. Totodată, arhetipul atribuie un sens și descoperă semnificațiile profunde ale tuturor actelor de repetiție încadrate într-un scenariu, restituite în mod coerent nivelului lor semnificativ specific. Mircea Eliade verifică în același timp realitatea „constantelor", a invarianților structurali (II, 10). Acestea se prezintă observației și sub alte forme arhetipale la fel de organizate: „imagini arhaice", „clișee", *topoi*, „modele", după o terminologie mai recentă. El le constată, nu o dată, existența și circulația în literatura apocaliptică, bunăoară, în controversele legate de erezii și vrăjitorie, le subliniază în repetate rînduri degradarea inevitabilă, „pastișa", inclusiv perpetuarea în sufletul omului modern[10] etc. Spiritul categorial, morfologic și tipologic al lui Mircea Eliade se regăsește integral în această teorie a arhetipului. Ea nu este — hermeneutic vorbind — decît o variantă antropologică și de mare tradiție terminologică a lui *„nisus formativus"* și a „momentului originar", concepte care apar și în eseurile de tinerețe ale lui Lucian Blaga.

Solidaritatea teoriei „prototipului ideal"[11] cu doctrina Ideilor platonice este evidentă și Mircea Eliade o subliniază în repetate rînduri. Ce sînt Ideile platonice decît arhetipurile extraterestre și imuabile ale realităților terestre? Ce este universul Ideilor decît lumea modelelor eterne? Această solida-

---

[8] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 21; *Traité d'histoire des religions*, p. 360.

[9] *Traité d'histoire des religions*, p. 292; *Notes for a Dialogue*, p. 339.

[10] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 135, 165, 181; *Fragments d'un journal*, p. 223.

[11] *La mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"*, in: *Zalmoxis*, III (1940—1942), p. 38.

rizare implică omologarea: „Teoria Ideilor prelungește doctrina modelelor exemplare, specifică spiritualității tradiționale".[12] Ontologia arhaică și tradițională are deci o structură „platonică", reciproca fiind la fel de adevărată. Realitatea absolută este instituită de Arhetipuri sau Idei, două categorii de modele exemplare perfect omologabile. Ceea ce definește pe Platon — în mod aparent paradoxal — drept filozoful prin excelență al „mentalității primitive", care a reușit să valorizeze filozofic modalitățile de existență și de comportament ale umanității arhaice.[13] Ceva mai mult: „Occidentul regăsește în spiritualitatea orientală «platonismul»: arhetipurile, modelele exemplare".[14]

Valoarea hermeneutică a arhetipului ideal iese astfel și mai limpede în evidență: funcția sa paradigmatică definește criteriul suprem al interpretării: perfecțiunea, armonia, creativitatea, „cosmicitatea", deci organizarea hermeneuticii sub forma unui „sistem" sau „cosmoid" perfect. Orice interpretare aspiră la condiția arhetipului, *i.e.* exemplaritatea, deoarece orice operă, structură, construcție, formație etc. aspiră la desăvîrșirea unui model. În același timp, întrucît arhetipul instituie realitatea supremă, absolută, iar funcția sa este recurentă, interpretarea acestei realități nu poate fi la rîndul său decît globală și inepuizabilă. În măsura în care arhetipul obligă la acte de repetiție și imitație, la reeditarea unor manifestări ce au avut loc *illo tempore*, însăși simpla participare, asumare și imitare a unor astfel de modele nu numai că este capabilă să revele semnificații, dar aceste semnificații nu pot fi decît nesfîrșite, fiindcă nesfîrșită, inepuizabilă, este însăși cauza ce

[12] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 192, 196.

[13] *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 48—49; *L'épreuve du labyrinthe*, p. 165; *Fragments d'un journal*, p. 113.

[14] *Fragments d'un journal*, p. 219.

le generează. Arhetipul este prin definiție polisemic, polivalent. Orice raportare la un model mitic, orice act de imitație a unui prototip mitic, relevă semnificații și multiplică la infinit o serie de semnificații. Invers, tot ce nu poate fi raportat la un model exemplar apare ca lipsit de sens, trădează o situație lipsită de semnificații. O sursă de mare polisemie este faptul că „imaginile" arhetipale păstrează intacte valențele lor metafizice în ciuda eventualelor valorizări „concrete".[15] Perla poate conserva, de pildă, valoarea sa religioasă și în același timp pe cea decorativă, artistică, economică etc.

Eficacitatea metodei arhetipale nu se verifică numai în cazul culturilor tradiționale („Această tendință de a interpreta viața și istoria în termeni de modele exemplare și de categorii este specifică culturilor tradiționale"), ci și moderne: referirea la unii *patterns* ce supraviețuiesc sub diferite camuflaje ajută la descifrarea unor comportamente moderne.[16] Mai mult: grație acestei hermeneutici se poate ajunge la constituirea unei „arhetipologii profunde", generale, nu numai a universului imaginar, în sensul lui Gilbert Durand[17] asupra căruia vom reveni (îndatorată dealtfel lui Mircea Eliade), dar și a existenței. Așa cum toate arhetipurile se reduc, în cele din urmă, la unul singur, la arhetipul primordial: mitul cosmogonic, totalitatea situațiilor existențiale, primele intuiții și revelații umane se grupează într-un singur complex: arhetipul situației omului în lume.[18] În sfîrșit, o serie de arhetipuri, de imagini centrale

---

[15] *Images et symboles*, p. 195.

[16] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, pp. 104—105; *Le sacré et le profane*, p. 159.

[17] Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris, 1969); idem, *Eliade ou l'anthropologie profonde*, in: *L'Herne*, 33/1978, pp. 92—96.

[18] *Le sacré et le profane*, p. 41; *Traité d'histoire des religions*, p. 346; *Images et symboles*, p. 55.

pot fi specifice spiritualității unui întreg popor. Ele au în acest caz o semnificație națională. Astfel, *Miorița* poate fi considerată drept „arhetipul" spiritual al poporului român.[19]

În ce măsură această concepție provine de la C. G. Jung, care acordă o mare importanță noțiunii de „arhetip" ca structură fundamentală a inconștientului colectiv? Luînd aceeași distanță ca și Lucian Blaga în cazul „matricei stilistice",[20] Mircea Eliade respinge o astfel de influență și vorbește doar de o confuzie terminologică, deși convergența unor preocupări este incontestabilă.[21] Este adevărat că sensul esențial al arhetipului la Mircea Eliade este de „model exemplar", că înțelesul exact al sintagmei „arhetip și repetiție" este de fapt „paradigmă și repetiție"[22]. Este însă tot atît de adevărat că definițiile (ce-i drept foarte numeroase) ale arhetipului întîlnite la C. G. Jung sînt lipsite *toate* de o serie de elemente complet străine de ideea de „model", „paradigmă", „imagine ideală" etc.? Putem face abstracție, să spunem, de recunoașterea „sistemului axial" al arhetipului,[23] deși această accepție include în mod evident și pe aceea de „structură", de *pattern*, deci și de schemă preexistentă de interpretare. C. G. Jung indică, el însuși, printre precursorii concepției sale, „ideile în sens platonic", „esențele", precum și o întreagă tradiție terminologică antică (Sf. Augustin, *Corpus Hermeticum* etc.)[24]. Dar arhetipul jungian are, în treacăt fie spus, prin caracterul său para-

---

[19] *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 232.

[20] Lucian Blaga, *Arhetipuri și factori stilistici*, in: *Aspecte antropologice* (Centrul studențesc, Cluj, 1948), pp. 176—186.

[21] Gilbert Durand, *op. cit.*, in: *L'Herne*, 33/1978, pp. 94—95.

[22] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 187.

[23] C. G. Jung, *Four Archetypes*, Engl. tr. (London and Henley, 1972), p. 14.

[24] C. G. Jung, *op. cit.*, p. 9, 13; idem, *Les racines de la conscience*, tr. fr. (Paris, 1971), pp. 89—90.

digmatic, repetitiv și izomorfic, și alte afinități și ascendențe.[25]

Și mai semnificativ este faptul că pînă și sensul de „model", de „copie", se regăsește uneori la C. G. Jung. Cînd arhetipul ia forma „eroului exemplar" el devine *ipso facto* paradigmatic în sensul lui Mircea Eliade. Este cazul arhetipilor denumiți „omul-puternic" și „omul-dumnezeu". *Persona* este „imaginea ideală a omului".[26] Există o „mitologie primitivă ideală" caracterizată prin elemente tipice: teme *(Motive)*, „imagini primordiale" *(Urbilder)*, „tipuri" *(Typen)* și „arhetipuri" *(Archetypen)*.[27] Toate acestea, bineînțeles, în cadrul definiției globale a arhetipului: „Expresie care definește o imagine originară existentă în inconștientul (colectiv)".[28] El corespunde unor *residua* sau prototipi ai inconștientului colectiv, depozit al întregii experiențe religioase. Pe această latură, cel puțin, hermeneutica lui Mircea Eliade este o adevărată hermeneutică a inconștientului colectiv și a totalității expresiilor sale mitico-simbolice. Poate fi reținută de asemenea și constatarea că lui Jung i se atribuie chiar și un comportament hermeneutic. Savantul elvețian procedează în mod analog prin comparație, extrapolare, omologare, sintetizare, totalizare etc.: „Asemănările izbitoare între mituri, simboluri și figuri mitologice ale popoarelor și civilizațiilor separate au incitat pe Jung să postuleze existența unui inconștient colectiv. El a observat că acest inconștient colectiv se manifestă prin ceea ce a numit «arhetipuri»"[29].

[25] De ex. Lauriat Lane Jr. *The literary archetype: some reconsiderations*, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XIII (1954), pp. 226—232; Eugen Bär, *Archetypes and Ideas. Jung and Kant*, in: *Philosophy Today*, XX (1976), p. 44, 120.

[26] Idem, *L'Homme à la découverte de son âme*, tr. fr. (Paris, 1977), p. 152, 226, 235.

[27] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 41, 107—108.

[28] C. G. Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, p. 311.

[29] *La nostalgie des origines*, p. 56.

Să mai observăm, în sfîrșit, că eficiența și predeterminarea cercului hermeneutic este activă și în cazul arhetipului. Explicația sa este totdeauna personalizată, tradusă în limba interpretului, orientată spre „semnificația funcțională a arhetipului"[30] etc. Categorie preformativă, arhetipul constituie în același timp și una operațională, euristică: reper esențial, sinteză, totalizare a actelor de repetiție.[31] În măsura în care arhetipul este asimilat unor linii de forță corespunzătoare naturii umane, el poate fi recunoscut și drept bază a unei „obiectivități pure".[32] Există și opinia conform căreia noțiunea de arhetip ar fi inoperantă în hermeneutica actelor profane, întrucît ea nu-și păstrează sensul propriu decît în civilizațiile integral tradiționale.[33] O hermeneutică aprofundată a termenului de arhetip și a asimilărilor sale progresive ideii de „model", „imitație", „clișeu" etc. încă lipsește. La Mircea Eliade ea oscilează între sensul arhaic, restrictiv (platonic, paradigmatic) și cel foarte modern, „profan" (totalitatea actelor de repetiție, imitație, inclusiv a clișeelor verbale și nonverbale). Vom avea dealtfel prilejul să revenim asupra ideii de arhetip în cadrul analizei hermeneuticii artei și literaturii la Mircea Eliade.

b) *Mitul*

Aspectul cel mai „popular" în presa noastră al operei lui Mircea Eliade — degradat din păcate (trebuie s-o repetăm) printr-un exces de publicistică diletantă și incompetentă la

---

[30] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 117.

[31] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, pp. 55—57.

[32] Jean Cazeneuve, *op. cit.*, p. 194.

[33] René Guénon, *Formes traditionelles et cycles cosmiques* (Paris, 1970), p. 26.

un nivel de joasă vulgarizare — *mitul* și problema sa interesează în mod direct cercetarea noastră doar prin aspectele sale strict hermeneutice. Nu este vorba în cadrul de față de teoria[1] (definiția, structura, aspectele și funcțiile mitului), ci numai de întrebarea următoare: *cum* poate fi mitul interpretat și în *ce mod* această interpretare corespunde condițiilor generale ale interpretării? Problema pur tehnică, în afara oricărui „eseu", rezumat, parafraze, povestiri ale unei singure lucrări etc.

Punctul de plecare este bine cunoscut: mitul — în concepția lui Mircea Eliade — constituie o „hierofanie", o manifestare a sacrului, o structură și „un limbaj prereflexiv care necesită o hermeneutică particulară".[2] Această structură este purtătoare de sens, semnificație, mesaj (sau grupe de sensuri, semnificații, mesaje), necesar a fi decodate și interpretate. Orice mit obligă la descifrare și interpretare întrucît conținutul său semnificativ este complex și, aproape totdeauna disimulat, camuflat. Miturile au încetat să mai fie înțelese în forma lor literală: ceea ce preocupă încă din antichitate sînt doar „semnificațiile ascunse", „subînțelese", sensul „fabulei, ficțiunii, minciunii" conținute sau atribuite miturilor.[3] Dificultate enormă, în măsura în care hermeneutul urmărește retranspunerea (actuală) în orizontul specific (originar) al mitului. Există îndoieli foarte serioase că acest act de transpunere este însă posibil la nivelul actual al conștiinței (moderne, științifice, laicizate, asemantizate religios etc.).

Mitul exprimă — în autenticitatea sa primordială — un fapt total de existență. El constituie un act de trăire și parti-

[1] *Myth, Nineteenth and Twentieth Century*, in: *Dictionary of the History of Ideas* (New York, 1973), III, pp. 307—318; un rezumat: *The Dragon and the Chaman. Notes on a Soutes on a South American Mithology*, pp. 99—101.

[2] *La nostalgie des origines*, p. 9.

[3] *Aspects du mythe*, p. 189, 197.

cipare organică la un nivel de spiritualitate arhaică în curs de dispariție. Mai poate fi reeditată această experiență? Mircea Eliade exprimă serioase rezerve încă din tinerețe: „Un mit poate fi retrăit, experimentat concret, dramatizat — dar chiar atunci nu mai e mit ci artă sau religie".[4] Realitatea trăită a mitului devine tot mai inaccesibilă și nu puțini mitografi își exprimă scepticismul față de posibilitatea refacerii semnificației sale originare.[5] Dealtfel, pentru primitivii care trăiesc efectiv în orizontul mitic, hermeneutica este cu desăvîrșire inutilă: totul este de la început *foarte* „limpede", „inteligibil", deja „explicat".[6] Faptul că Mircea Eliade — împreună cu mulți alți hermeneuți — „explică" mituri constituie cea mai bună dovadă că ele și-au pierdut demult funcția originară, autentică. Încearcă hermeneutica în această împrejurare un pariu imposibil?

Dacă trecerea de la *mythos* la *logos* corespunde unui proces spiritual și istoric firesc, golirea de semnificații a mitului este inevitabilă, iar „demitizarea" un proces început încă din antichitate[7], care mai poate fi statutul actual al hermeneuticii? Ea se naște tocmai dintr-o absență „mitică" transformată într-o prezență. O situație integral negativă (= pierderea sensurilor originare ale miturilor) devine, în condiții adesea „disperate", o realitate eminamente pozitivă (= descifrarea și interpretarea semnificațiilor pierdute este încă posibilă; mai mult chiar: disciplina însăși a recuperării și interpretării semnificațiilor este posibilă). În această împrejurare, procesul „demitizării", observat pe scara cea mai largă (de la Alexander H. Krappe la Rudolf Bultmann, două simple repere de orientare)

---

[4] *Soliloquii*, p. 8.

[5] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 17, 108—109; Michel Meslin, *op. cit.*, pp. 234—235, 237.

[6] Bronislaw Malinovski, *Myth in Primitive Psychology* (London, 1926), p. 41, 42, 104.

[7] *Aspects du mythe*, pp. 138—141.

devine fecund și creator: hermeneutica este necesară tocmai fiindcă se ocupă de descifrarea semnificațiilor demitizate, de înțelegerea *in extremis*, am spune: *in articulo mortis*, a miturilor evacuate din conștiința omului modern (raționalizat, ideologizat etc.), salvate — pentru cît timp încă? — într-o „rezervație" sau alta. Este evident că Mircea Eliade valorizează — în condiții așa-zicînd de „ariergardă — avangardă" și poate și cu intenții polemice indirecte antimoderne[8] — un moment de criză spirituală. În orice caz, de mutație fundamentală a istoriei spirituale a umanității.

Din această cauză, dintre toate semnificațiile primordiale ale mitului pe care autorul le recunoaște: a constitui și „povesti" istoria actelor ființelor supranaturale, a institui semnificații *adevărate* și *sacre*, a evoca o „creație" și deci „originea" lucrurilor[9], creativitatea mitului reprezintă un obiect hermeneutic privilegiat: mitul „creează" semnificații și în același timp obligă la explicarea și descifrarea acestor semnificații. Caracterul „explicativ" al mitului (cauza sau originea unei instituții, unui rit etc.) nu este, bineînțeles, o descoperire recentă[10] și Mircea Eliade se înscrie din plin în această tradiție. Pentru el, mitul constituie revelația unei manifestări creatoare, povestirea unui eveniment *real*, care a avut loc (în sensul ontologic al cuvîntului): „Faptul însuși de a *spune* ceea ce s-a petrecut dezvăluie modul *cum* existența în chestiune a fost realizată (și acest *cum* ține loc de *pentru ce)*".[11] Cu alte cuvinte, mitul are — în el însuși — o structură și o finalitate hermeneutică: dă explicații, face revelații, dezvăluiri și — în sens larg, oricît de paradoxală ar părea această formulă — mitul chiar „demisti-

[8] Alte ecouri actuale de aceeași natură la K. K. Ruthven, *Myth* (London, 1976), pp. 82—83.

[9] *Aspects du mythe*, p. 30; *Mythes, rêves et mystères*, p. 9, 17—18.

[10] Un exemplu: Alexandre H. Krappe, *La genèse des mythes*, tr. fr. (Paris, 1938), p. 27, 342.

[11] *Mythes, rêves et mystères*, p. 9.

fică". În sensul că elucidează un „mister", ridică un văl, clarifică o situație obscură, un început, o „origine" misterioasă. Nu ni se pare că interpreții lui Mircea Eliade au subliniat îndeajuns această concepție despre caracterul intrinsec hermeneutic al mitului, calitatea sa esențială de a institui „o exegeză" și totodată de a genera *ab initio* exegeza unei „exegeze": „Nu există mit dacă nu există dezvăluirea unui mister, revelația unui eveniment primordial etc."[12] Hermeneutica nu face decît să se integreze și să continue acest regim al creativității și interpretării perpetue atît de specifice mitului. Toate miturile — creștine[13] sau altele — confirmă puterea și creativitatea unui mesaj mitic originar. Fenomenul nu explică numai o mitologie și o simbolistică universală, ecumenică, ci și o mare putere de impact, difuziune, polarizare, mesianism, mobilizare spirituală etc. O idee devenită mit se transformă într-o armă extraordinară și istoria religiilor anticipă demult, să spunem, pe un G. Sorel. Orice mit conține un „mesaj", și fără această calitate intrinsecă hermeneutica nici n-ar avea vreo justificare sau perspectivă. Obscuritatea mitului este din toate aceste cauze, metaforic vorbind, „nocturnă". Dar, adaugă Mircea Eliade, „interesul pentru mitologii și structura miturilor, constituie nu mai puțin dorința descifrării mesajului acestei vieți nocturne, acestei creativități nocturne".[14] Dacă mitul este „nocturn", hermeneutica mitului nu poate fi decît „diurnă". Înțelege: lucidă, rațională, explicativă, deci discursivă etc.

Valențele hermeneutice ale mitului sînt însă și mai numeroase. Să ne reamintim de calitatea sa — de atîtea ori subliniată și de Mircea Eliade — de a exprima „realitatea absolută", de a „întemeia adevărul absolut"[15]. Or, absolutul poate

[12] *Mythes, rêves et mystères*, p. 10.
[13] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 323.
[14] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 24.
[15] *Mythes, rêves et mystères*, p. 17; *L'épreuve du labyrinthe*, p. 179.

primi toate determinările și deci toate semnificațiile posibile. Realitatea absolută este prin definiție indeterminabilă, deci interpretabilă, multivalentă etc. De unde instituirea a două mari clase de semnificații, a categoriilor celor mai largi ale interpretării întemeiate pe distincția absolută și radicală între semnificațiile „adevărate" și „false". Din punct de vedere hermeneutic nu interesează conținutul și validitatea „adevărului" și „falsității". Preocupă doar realitatea acestor categorii, încadrarea materialului mitic într-o categorie sau alta, polaritatea și relația dintre ele. Mitul instituie disocierea fundamentală: „istorie adevărată" / „istorie falsă"[16] (observație întîlnită și anterior, la B. Malinovski de exemplu),[17] dar „adevărată" în alt sens decît al realității istorice recunoscute ca „adevărată": este vorba de „două atitudini deosebite ale spiritului în interpretarea lumii, de moduri și activități ale spiritului care, dealtfel, nu se exclud".[18] Aceeași disociere și în domeniul adevărurilor științifice: imaginile tradiționale ale alchimiei (și deci „explicațiile" alchimiei) sînt *„mai adevărate* decît rezultatul observațiilor precise și exacte asupra regnului mineral".[19] Mitul determină deci categorii fundamentale de interpretare, implică ierarhizarea și în consecință valorizarea pozitivă sau negativă. Structura și funcționalitatea sa sînt deci fundamental hermeneutice. Se poate chiar spune că mitul constituie — la nivelul interpretării — un adevărat „model" hermeneutic virtual. Lucian Blaga, dintre filozofii români înrudiți spiritual, face aceeași „tranșantă deosebire între «povestea-poveste» și «povestea adevărată»" (mitică). Reflexiile sale despre mit sînt, alături de ale lui Mircea Eliade (și pe care în parte îl preced), cele mai profunde ale filozofiei românești. Perspectiva în-

[16] *Aspects du mythe*, pp. 18—20.

[17] cf. William R. Bascom, *Four Functions of Folklore*, in: *The American Journal of Folklore*, 67 (1954), p. 335.

[18] *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 132.

[19] *Forgerons et alchimistes*, p. 37.

tregului sistem cît și definiția de bază („mitul este încercarea de a revela un mister cu mijloace de imaginație") sînt însă fundamental deosebite.[20] Să mai adăugăm că nu punem în această observație nici o „judecată de valoare"?

Calitatea de „arhetip" a mitului orientează și consolidează aceeași vocație a interpretării paradigmatice. Este de ajuns să ne reamintim de asocierea (sistematică la Mircea Eliade) a noțiunilor de „model", „arhetip" și „mit"[21] ca să înțelegem de ce orice interpretare aspiră la condiția „modelului", a exemplarității. Din această cauză orice semnificație sau sistem de semnificații urcă la un arhetip, își găsește confirmarea în ideea arhetipului. În măsura în care hermeneutica realizează forma ideală a arhetipului, ea nu poate fi decît absolută, deci conformă unui model exemplar. Dacă există într-adevăr — cum crede și demonstrează și Mircea Eliade — un „arhetip-tip": mitul cosmogonic, „arhetipul unui ansamblu de mituri și sisteme rituale", acesta devine modelul unic și exemplar al tuturor categoriilor de „creații" posibile. Întrucît „toate miturile sînt variantele mitului originii deoarece creația lumii este modelul oricărei creații",[22] concluzia este limpede: interpretarea, opera hermeneutică, nu poate să-și propună, mai mult: nu poate să devină ea însăși, conformă esenței sale, decît în măsura în care realizează perfecțiunea creației. Iată de ce hermeneutica se vrea exemplară, aspiră la un model și propune un model. Să corespundă, cu alte cuvinte, condiției mitului

---

[20] Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc*, 1937, in: *Izvoade* (București, 1972), pp. 35—36; *Mit și magie*, in: *Gîndire magică și religie*, 1941, 1942 (*Trilogia valorilor*, București, 1946, pp. 203—213; definiția mitului, p. 205).

[21] *Traité d'histoire des religions*, pp. 270—271, etc.

[22] *Op. cit.*, p. 346; *Notes for a Dialogue*, p. 240: *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 164—165.

exemplar. Să ofere o schemă ideală de interpretare și să impună această schemă-arhetip pe scara cea mai largă. Înțelegem acum de ce adevărata interpretare este totdeauna imperioasă, chiar intransigentă, cu tendințe „dogmatice", autoritare. Pentru simplul și bunul motiv că substratul său ontologic-mitic este „exemplul și modelul unui mare număr de activități umane", „modelul exemplar al tuturor activităților umane semnificative".[23] Or, ce este hermeneutica decît o activitate care recunoaște și interpretează într-o modalitate exemplară un număr considerabil de semnificații?

Dar omologia mit exemplar — hermeneutică exemplară nu se oprește aici. Caracterul recurent al mitului-model explică foarte bine esența altor două caractere specific hermeneutice: 1. Toate semnificațiile au tendința să se repete, să se transforme cu alte cuvinte în „constante" (cf. și III, 10); 2. Interpretarea perfectă (suprapusă schemei „modelului") aspiră totdeauna la repetiție. Ea se vrea reluată, respectată, fiindcă mitul însuși ce o instituie „obligă" la acte de repetiție. Interpretările revin, se repetă, sînt imitate, deoarece condiția mitului originar care instituie interpretarea ideală (trebuie bine precizat că discutăm în acest plan doar situații ontologice), este prin definiție „*exemplar* și prin urmare repetabil".[24] Se poate vorbi chiar și de un anume caracter „ritual" al interpretării, întrucît mitul „originii" instituie în mod obligator un ritual. Acest mit nu face decît să repete actul primordial, așa cum el a fost săvîrșit pentru întîia dată: „Mitul constituie modelul exemplar al riturilor care trebuie reluate periodic".[25] Nu discutăm acum în ce măsură concepția lui Mircea Eliade despre

[23] *Mythes, rêves et mystères*, p. 215; *Aspects du mythe*, p. 15, 16, 177; *Traité d'histoire des religions*, p. 360.

[24] *Mythes, rêves et mystères*, p. 18; cf. și *Aspects du mythe*, p. 24.

[25] *Aspects du mythe*, p. 29; *Forgerons et alchimistes*, p. 26.

mit este efectiv tributară teoriilor ritualistice[26]. Sub un aspect, cel puțin, al omologării mitului cu un ritual instituit, consacrat etc. de un mit, o astfel de apropiere ni se pare evidentă. Important în cazul de față este doar aspectul „ritual" al interpretării. Ea aspiră la respectarea și reluarea unui ansamblu de reguli, la organizarea sa sub forma unui *corpus* de acte hermeneutice normative. De unde și un anume caracter solemn al interpretării: ea sugerează descifrarea unui adevăr absolut, în baza unor reguli consacrate, prezentate și acceptate ca infailibile etc. Originea criticii dogmatice trebuie căutată, fără îndoială, și în această direcție.

Chiar și istoria hermeneuticii, mai bine spus a genezei și evoluției semnificațiilor în diferite situații istorice, are implicații „mitologice". Mitul „originii" constituie o „istorie" sau o „narațiune" prototip ce „povestește" cum s-au născut, odată cu cele dintîi acțiuni exmplare, și primele semnificații: care le este originea, înțelesul originar etc. Dacă orice istorie petrecută *illo tempore* nu este decît „o variantă a istoriei exemplare: cum s-a născut Lumea" iar această „istorie divină" continuă să fie în același timp o „istorie" propriu zisă, adică o suită de evenimente imprevizibile, irepetabile, dar nu mai puțin coerente și semnificative,[27] rezultă că statutul originar al semnificației este prin definiție dualist: absolut și relativ, mitic și istoric, originar și temporal etc. Semnificațiile pot fi adevărate și fictive, produsele unor istorii *primordiale*, ale unor *începuturi*[28] și totodată generate de evenimente cronologice precise. Semnificațiile sînt prin urmare originar-ambigui,

[26] Lord Raglan: *Myth and Ritual*, in: *Myth, a Symposium*, ed. by Thomas A. Sebeok (Bloomington and London, 1965), pp. 123—135, în special p. 133; Clyde Kluchohn, *Myths and Rituals: a general Theory*, in: *Myth and Literature, Contemporary Theory and Practice*, ed. by John B. Vickery (Lincoln, 1966), pp. 33—44.

[27] *Mythes, rêves et mystères*, p. 9; *Naissances mystiques*, p. 18.

[28] *La nostalgie des origines*, p. 151, 155—156.

fiindcă substratul lor mitic este funciar ambiguu. Din care cauză, semnificațiile oscilează între un înțeles primordial, dat, stabil, *ab origine*, și o mare varietate de interpretări *ad libitum*.

Structura primordială (universală și exemplară) a mitului consolidează și o altă situație hermeneutică fundamentală: relația *tot — parte*. Ea oferă un model de interpretare în același timp totalizantă și totală. Interpretarea exemplară vizează numai totalitatea și universalitatea. Ea subsumează părțile ansamblului, reduce elementele componente conform unei scheme de bază. Iată un exemplu precis: dacă propunem o definiție a mitului pornind numai de la elemente europene (eline, romane, celtice etc.), deci parțiale, așa cum procedează unii autori, definiția mitului oferită de Mircea Eliade poate fi criticabilă și chiar inacceptabilă, „arbitrară".[29] Dacă introducem însă în discuție totalitatea miturilor (inclusiv africane, asiatice, polineziene etc.), definiția primește o bază mult mai largă. Schema se amplifică și validitatea sa nu mai poate fi pusă la îndoială, cel puțin teoretic. În orice caz, Mircea Eliade are totdeauna în vedere criteriul totalității și universalității. El pleacă de la „universalitatea motivelor mitice"[30] și vizează în primul rînd categoria, conceptul de mit: „Miturile indiene — precizează autorul — înainte de a fi «indiene» sînt «mituri», adică fac parte dintr-o categorie particulară de creații spirituale ale umanității arhaice; prin urmare, ele pot fi comparate cu oricare alt grup de mituri tradiționale".[31] Orientarea lui Mircea Eliade spre structurare și schematizare, deci spre generalizare, este dealtfel evidentă. Nu o dată întîlnim în opera sa scheme, rezumate, reconstituiri de teme mitico-rituale (pe

[29] Cum crede, de pildă, Jean Markale, *Des celtes et la civilisation celtique. Mythe et histoire* (Paris, 1969), pp. 8—10.

[30] *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"*, p. 36.

[31] *Images et symboles*, p. 73.

puncte), concluzii sub formă de „considerații generale" (tot pe puncte).[32] De unde și înclinarea sa bine subliniată — cum am constatat nu odată — spre morfologia și tipologia miturilor etc. Caracterul de generalitate al categoriei „mit" la Mircea Eliade este atît de larg și global, încît poate lăsa adesea impresia (ca și la alți savanți dealtfel) a unei adevărate unități taxinomice. Considerarea mitului în antropologie, ca parte a unui „întreg organic"[33] de tip etnografic, corespunde în esență aceleiași perspective hermeneutice.

Caracterul de coerență autonomă al mitului oferă, în sfîrșit, sugestii, dacă nu chiar elemente pentru un „model" de interpretare. Ca și în cazul arhetipului — și cum vom constata și cu prilejul hermeneuticii simbolului — există evidente omologii și izomorfisme între formele tipologice ale sacrului și hermeneutica lor specifică. Atît mitul cît și interpretarea mitului se comportă ca structuri autonome, care se desfășoară după o logică interioară. Dacă mitologia este concepută ca un sistem coerent și ordonat de mituri și credințe, dacă lectura „structurală" a miturilor le situează pe toate pe același plan, considerate în mod euristic de aceeași valoare,[34] devine legitimă și metoda lecturii de ansamblu: regruparea în cadrul aceleiași construcții hermeneutice nu numai a tuturor versiunilor și variantelor, dar și a tuturor elementelor și constantelor acestor versiuni și variante. Ideea de „mythème"[35] are un caracter evident de invarianță și ea nu face decît să confirme

---

[32] *Aspects du mythe*, p. 129; *Le culte de la mandragore en Roumanie*, in: *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 224—225.

[33] Bronislaw Malinovski, *op. cit.*, p. 102.

[34] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris, 1958), p. 229, 231, 240; Jean-Pierre Varnant, Pierre Vidal Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Paris, 1972), p. 8; Pierre Smith, *La nature des mythes*, in: *Diogène*, 82/1973, p. 96.

[35] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 236.

și mai mult, în cazul mitului, valabilitatea procedeului hermeneutic bine cunoscut al comparației și omologării (II, 10).

Nu trebuie să se înțeleagă de aici că hermeneutica mitului se confundă cu analiza structuralistă. Descifrarea hermeneutică a mitului n-are puncte comune cu acest tip de lectură.[36] Analogiile sînt vagi și cîtuși de puțin în spiritul lui Mircea Eliade (II, 9). Se poate reține și faptul că analiza structuralistă n-are nici ea cum să evite „preconceptele", relația parte-tot, trecut-prezent etc.[37] Polivalența mitului și pluralitatea semnificațiilor neputînd fi epuizată printr-o singură hermeneutică,[38] posibilitatea și chiar necesitatea varietății interpretărilor mitologice este încă o dată pe deplin demonstrată. Cu adevărat notabil este însă izomorfismul „modelizării": interpretarea mitului se comportă ca și cum ea își organizează, sau mai bine spus își suprapune întreg sistemul hermeneutic peste „modelul" virtual al mitului.

c) *Simbolul*

Situația „simbolică" a tehnicii descifrării și interpretării hermeneutice este însuși *simbolul,* adevărat *locus hermeneuticus.* Exegeza sa determină (și chiar obligă) descoperirea sau re-descoperirea (totală ori parțială) a tuturor principiilor și procedeelor hermeneutice tradiționale. Simbolul nu devine accesibil decît prin interpretare. Din care cauză el este „locul" preferat al hermeneuticii. Dacă o astfel de metodă există, faptul se explică prin aceea că simbolul există, cu structura și valențele sale intrinsec exegetice. El constituie un „mister", o „enigmă",

[36] Jean-Pierre Varnant, Pierre Vidal Naquet, *op. cit.,* p. 7.

[37] Idem, *op. cit.,* p. 9; Claude Lévi-Strauss, *op. cit.,* p. 231, 233.

[38] Michel Meslin, *op. cit.,* p. 183; anterior: Roger Caillois, *Le mythe et l'homme* (Paris, 1972), pp. 16—17.

ce se cere pătrunsă. Simbolul este însuși „arhetipul" situației „simbolice", atît pe plan ontologic, cît și gnoseologic. De unde și preocuparea noastră centrală de a-i preciza valoarea hermeneutic-instrumentală. În această perspectivă modul de a-l interpreta trece înaintea „teoriei simbolului". Ea nu interesează, în cazul lui Mircea Eliade, decît în măsura în care definește obiectul hermeneuticii sale. Cercetarea noastră are permanent în vedere doar seria hermeneutică indisociabilă: *arhetip — mit — simbol*, termeni ce se implică și se explică succesiv și reciproc. S-a și spus dealtfel că „mitul este o exegeză a simbolurilor".[1]

Trebuie subliniat de la început că Mircea Eliade se preocupă de hermeneutica simbolului într-o perioadă cînd această noțiune tinde să circule și să se facă tot mai mult acceptată doar ca realitate lingvistică. Fapt care face ca un „istoric" actual al „teoriilor simbolurilor" să omită cu desăvîrșire realitatea spirituală, religioasă, metafizică, iconologică, plastică și chiar literară a simbolului.[2] Din acest punct de vedere, „simbolistica" lui Mircea Eliade constituie o echilibrare binevenită a acestui panlingvism abuziv. El reamintește în modul cel mai oportun că simbolul religios are un statut originar (deci anterior) și paradigmatic pentru toate categoriile de simboluri, inclusiv cel lingvistic.[3] A reactualiza valoarea ontologică și metafizică a simbolului constituie prin urmare, în condițiile intelectuale ale epocii noastre (atît de alexandrin-formalizată în atîtea din aspectele sale occidentale), un adevărat act de

---

[1] J. J. Bachofen, *Symbol and Myth*, in: *Myth, Religion and Mother Right, Selected Writings of...* tr. from German (New York, 1967), p. 48.

[2] Tzvetan Todorov, *Théories du symbole* (Paris, 1977) face complet abstracție de C. G. Jung, Paul Ricoeur, Ananda K. Coomaraswamy, Erwin Panofsky etc. etc. și bineînțeles și de Mircea Eliade.

[3] În același sens și Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 25, 26, 28.

cultură. Deci, în ce sens Mircea Eliade vorbește de „hermeneutica simbolului“[4] expresie des folosită în scrierile sale?

O primă preocupare este de a determina cadrul general al unei astfel de investigații, a-i preciza obiectul și metoda de bază. A integra cu alte cuvinte originea, structura și funcțiile esențiale ale simbolului activităților hermeneutice specifice. Totul pleacă și se întoarce *ad originem*. Este și explicația pentru care: „Originea unui simbol — reamintește și Mircea Eliade — prețuiește cît descoperirea unei dinastii de faraoni“.[5] „Cheia“ oricărui simbol este în același timp originară și ascunsă. Ea urmează a fi descoperită, „degajată“,[6] înțeleasă. Viața spirituală și existența umană nu pot fi pe deplin înțelese decît prin descifrarea și interpretarea simbolismelor sale. „Documentul cade pe al doilea plan; rămîne *semnul*, simbolul“: „În primul rînd interesează *înțelegerea* documentului“,[7] *i.e.* a valorii și semnificației sale simbolice. Că această cunoaștere este calitativ egală oricărei alteia, cu condiția de a fi situată în propriul său plan de referință, este o concluzie ce se desprinde de la sine. Ceea ce se cere însă subliniat este faptul că atît existența simbolului, cît și investigația prin simbol au o valoare *obiectivă*. Simbolul este prin definiție obscur, opac, de unde și necesitatea *obiectivă* a descifrării și înțelegerii sale. În expozeuri mai dilatate, unii filozofi actuali de mare reputație nu spun în esență mai mult despre hermeneutica simbolului: „Nu există simbol care să nu inspire o înțelegere prin intermediul unei

---

[4] *La nostalgie des origines*, p. 9, 54 etc. Singura lucrare românească citabilă în acest domeniu, anterioară lui Mircea Eliade, este doar a lui I. Mihalcesco, *La théologie symbolique du point de vue de l'église orthodoxe orientale* (Bucarest—Paris, 1932).

[5] *Fragmentarium*, p. 38.

[6] *Forgerons et alchimistes*, p. 18.

[7] *Fragmentarium*, p. 37.

interpretări"[8]. Și, în treacăt fie spus, nici despre metoda hermeneutică. Este suficient să citim, încă o dată, atent, *Remarques sur le symbolisme religieux*, din *Méphistophélès et l'Androgyne* sau *La structure des symboles*, din *Traité d'histoire des religions* (ch. XIII), pentru a ne convinge de acest lucru.

O primă observație se impune lui Mircea Eliade. El are în vedere cu prioritate, după cum știm, structurile globale, fenomenele spirituale universale. Simbolurile se caracterizează în primul rînd prin unitate și universalitate.[9] La baza vechilor culturi și civilizații se află aceeași infrastructură simbolică, același univers arhetipic-simbolic. Acesta constituie un factor fundamental de coeziune și comunicare spirituală, un fenomen cultural global: „Simbolul nu capătă valoare și nu exprimă realitatea — decît cînd participă la viața unei culturi, e limbaj curent între oameni, e accesibil și viu oricui și e produs de activitatea fantastică, mitică a întregii societăți".[10] Lumea arhaică vorbește prin simbol, observă și C. G. Jung: „Cu cît simbolul este mai arhaic și mai «profund»... cu atît el devine mai colectiv și universal".[11]

De unde actualitatea, omniprezența colectivă a simbolului. În comunitățile spirituale tradiționale, „în sensul larg al cuvîntului... *orice* poate fi un simbol, sau juca rolul unui simbol". „Simbolistica aceasta fiind cunoscută *tuturor* membrilor comunității, ea face posibilă o *comunicare* perfectă și firească".[12] Orice gest uman are, alături de eficiența lui intrinsecă, un sens „simbolic" care-l transfigurează. Mai mult chiar, o valoare „ecumenică", de comunicare „universală" imediată.

---

[8] Paul Ricoeur, *„Le symbole donne à penser"*, in: *Esprit*, 275/1959, p. 68; *Le conflit des interprétations*, p. 313.

[9] *Insula lui Euthanasius*, p. 29; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 38.

[10] *Fragmentarium*, p. 61.

[11] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 134.

[12] *Fragmentarium*, p. 91; *Traité d'histoire des religions*, p. 376.

Această calitate scade simțitor în culturile de tip alfabetic, unde comunicarea scrisă predomină.[13] Există dealtfel o relație directă, organică, între limbajul gestual, ritual, oral și cel simbolic, cu care de fapt se confundă.

Important este și caracterul genuin, spontan, al simbolului, „fenomen originar" în toată puterea cuvîntului: „Omul nu-și «creează» simbolurile — ci ele îi sînt impuse din afară, îi sînt «date», revelate, într-un cuvînt îl preced"[14]. Structura este apriorică, iar geneza „arhetipică". O dovadă în acest sens o dă și faptul că simbolurile sînt cu atît mai frecvente cu cît ne apropiem de începuturile istoriei.[15] S-ar putea vorbi chiar de o „lege" a relației proporționale directe a nivelului primitiv, preistoric, al unei culturi și a frecvenței și eficienței simbolului. Factorul individual, „intențional", nu joacă în geneza sa nici un rol, de unde nepertinența unei astfel de metode în hermeneutica simbolului. Psihologia profunzimilor demonstrează că funcția și valoarea simbolului nu sînt condiționate nici de viața diurnă a individului, nici de activitatea sa conștientă ori voluntară. Existența și validitatea simbolului (idee insistent subliniată) nu depinde cîtuși de puțin de gradul de „înțelegere" personală a individului care-l folosește sau îl transmite. Este cu totul indiferent dacă un individ este conștient sau nu de faptul că o imagine simbolizează, să spunem, „axul lumii", „spațiul sacru" sau „ascensiunea". Valoarea sa rămîne totdeauna transpersonală.[16]

Structura simbolului este totdeauna superioară și aspectelor sale „literale" și infinit mai explicită decît ce „spune" ea

---

[13] *Insula lui Euthanasius*, pp. 50—51, 104.

[14] *Fragmentarium*, p. 135; riguros în același sens și Carl G. Jung, *Approaching the Unconscious*, in: *Man and his Symbols*, ed. Carl G. Jung (London, 1964), p. 55.

[15] *Insula lui Euthanasius*, pp. 96—97.

[16] *Architecture sacrée et symbolisme*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 142; *Fragments d'un journal*, p. 320.

unor autohtoni conştienţi de propriile lor simbolisme.[17] Realitatea acestor simbolisme poate face deci abstracţie de conştiinţa simbolului. Statutul şi funcţionalitatea sa sînt autonome: „Un simbolism este independent de faptul dacă este înţeles sau nu, el îşi conservă consistenţa chiar dacă ea a fost uitată, dovadă simbolurile preistorice al căror sens a fost pierdut de mii de ani pentru a fi apoi «redescoperite»"[18]. Concluzie cu importante urmări metodologice: „Istoricul este acum liber să-şi conducă hermeneutica unui simbol, fără să se mai întrebe cîţi indivizi ai unei anume societăţi şi la un anumit moment istoric înţelegeau toate semnificaţiile şi implicaţiile simbolului".[19] Înţelegerea istoricului actual decurge exclusiv din considerarea semnificaţiilor simbolului ca manifestări obiective desprinse din totalitatea „documentelor", printr-o metodă capabilă să le interpreteze în întreaga lor coerenţă.

Trăsătură şi mai însemnată: caracterul structural şi sistematic al semnificaţiilor (II, 9) se regăseşte şi la nivelul simbolului. Mai mult chiar: simbolul constituie prin excelenţă o creaţie spirituală coerentă, perfect articulată, organizată într-un anumit sistem. În cadrul său, toate aspectele sînt solidare, integrate „sistemului teoretic" autonom de care depind. Din care cauză, mit, rit, coerenţă şi sistem simbolic formează una şi aceeaşi realitate, unul şi acelaşi complex sistematic de semnificaţii.[20] Orice simbolism integrează şi articulează într-un sistem elemente comune şi relaţii heterogene ori izolate. Devenind simboluri, adică semne ale unei realităţi transcendente, aceste obiecte „anulează limitele lor concrete, încetează

[17] *Prefacio,* in: Laurette Séjourné, *El universo de Quetzalcoatl* (México — Buenos Aires, 1962), p. IX.

[18] *Traité d'histoire des religions,* p. 377; în acelaşi sens: *Images et symboles,* pp. 29—30; *De Zalmoxis à Gengis-Khan,* p. 175 etc.

[19] *La nostalgie des origines,* pp. 54—55.

[20] *Traité d'histoire des religions,* p. 377; *Architecture sacrée et symbolisme,* p. 145.

să mai fie fragmente izolate, pentru a se integra unui sistem". Mai bine spus, aceste fragmente, în ciuda precarității și caracterul lor disparat, își realizează, prin participare și integrare într-un simbol, propria lor coerență. Toate miturile sînt deci substanțial coerente în sensul că formează un „sistem simbolic care, într-un anume sens, este anterior fiecărui element component considerat în parte".[21] Sistemul simbolic precede, asimilează și structurează totalitatea semnelor simbolice.

Acțiunea factorului „sistematic" — mai întîi la nivelul arhetipului și simbolului — este însemnată prin faptul că scoate în evidență și un alt caracter esențial al mentalității arhetipo-mitico-simbolice. Hermeneutul este îndreptățit să vorbească și de „logica simbolului", deoarece simbolurile de orice natură, indiferent de forma lor de manifestare, sînt „totdeauna coerente și sistematice", iar „gîndirea mitică este întotdeauna coerentă, sistematică". A avea o „coerență intrinsecă"[22] devine în felul acesta sinonim cu instituirea și manipularea unei „logici proprii". Se verifică încă o dată că simbolul are o structură autonomă, *sui generis*, și un mecanism specific de funcționare. Există o logică a comportamentelor simbolice, care face ca anume grupări de simboluri să demonstreze coerență, ca înlocuirea lor să fie logică și ca aceste simboluri să poată fi formulate în mod sistematic, traduse în termeni strict raționali.[23] Există deci o „simbolizare în lanț", după liniile de forță ale unei scheme ontologice. Căci această logică este, de fapt, expresia unei ordini ontologice, unei restructurări esențiale a realității. Simbolul ontologizează realitatea, pe care o încorporează, trăgîndu-și validitatea din această încorporare. El des-

---

[21] *Traité d'histoire des religions*, p. 379; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 50, 257; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 204.

[22] *Traité d'histoire des religions*, p. 358, 380.

[23] *Op. cit.*, p. 41; *Images et symboles*, p. 46; *La nostalgie des origines*, p. 316.

coperă și exprimă o regiune ontologică inaccesibilă experienței raționale, superficiale.[24]

Circuitul hermeneutic *parte — tot* (III, 6) își dezvăluie de abia acum întreaga sa structură: simbolul constituie un exemplu tipic de totalitate ontologică, de natură să instituie și să justifice o adevărată hermeneutică a totalității. Simbolul integrează în mod necesar, în sistemul său, o serie de fragmente izolate. Cu alte cuvinte, el totalizează, încorporează într-o totalitate, diferite nivele de semnificație. Simbolul are în felul acesta tendința să coincidă cu însăși totalitatea, prin integrarea multiplicității experiențelor sacre și profane într-o „situație" unică.[25] Căci una din „dominantele" întregii vieți sufletești primitive este tocmai aceasta: „Dorința de a integra în Tot, într-un Univers organic și sacru în același timp".[26] Integrare aidoma „corpului" (zeului, creatorului) de dinainte de Creație: întreg, neîmbucătățit, adevărat cosmoid. Întrucît acest scenariu constituie „modelul" primordial, expresiile sale simbolice nu pot avea altă funcție decît de „a *unifica*, de a *totaliza*, de a construi *centre*". Iată de ce scopul fiecărui simbol este de a figura, a anticipa într-un plan ideal, arhetipic, „reintegrarea omului în Tot. Dar nu într-un Tot abstract, ci într-un corp viu, care să unească toate nivelurile realității, fără să le anihileze".[27] Din care cauză, interpretarea nu poate fi decît totalizantă, fiindcă orice formulare, inclusiv simbolică — după cum observă și Constantin Noica — este o „totalitate de înțelesuri".[28] Precaritatea analizei fragmentare, parțiale, discontinui (cf. și III, 5) este prin urmare mai mult decît metodologică: ontologică.

---

[24] *Traité d'histoire des religions*, p. 232, 350.

[25] *Op. cit.*, p. 379.

[26] *Insula lui Euthanasius*, p. 65.

[27] *Op. cit.*, pp. 67—68.

[28] Constantin Noica, *Creație și frumos în rostirea românească* (București, 1973) p. 178.

Aceasta fiind structura simbolului, descifrarea sa devine necesară deoarece simbolul, înainte de orice, „spune", „revelă", „arată", „exprimă" ceva în propriul său „limbaj", predominant figurativ, prealfabetic și adesea chiar prearticulat (vestimentar, gestual etc.). Chiar dacă lipsește cuvîntul, „lucrul" este totdeauna prezent, „spus" într-un mod direct și coerent simbolic.[29] De unde și întrebarea tipic hermeneutică: ce „spune" simbolul? Răspunsul lui Mircea Eliade decurge din totalitatea principiilor gîndirii și metodei sale: simbolul relevă — știm bine acest lucru — o situație-limită, o realitate ultimă, totală, sacră, ontologică. Prin el recunoaștem intuițiile originare, creațiile cele mai profunde ale *psyché*-ului: „Cea mai mare parte a simbolurilor religioase vizează *Lumea în totalitatea sa*, sau *una din structurile sale* (Noapte, Apă, Cer, Astre, anotimpuri, vegetații, ritmuri temporale, viață animală etc.), sau se referă la *situații constitutive ale existenței umane*, la faptul că omul este sexuat, muritor, și în căutarea a ceea ce numim azi «realitatea ultimă»"[30].

Deci simbolul are o semnificație ce nu poate fi descifrată decît prin raportări la structuri și mecanisme simbolice. Simbolul constituie un „semn" și totodată un „cifru" al realităților absolute, al celor mai profunde zone cosmice. Ceea ce face pe Mircea Eliade să definească și să explice mereu simboluri: „șarpele" simbolizează etc, „casa" simbolizează etc.[31] Prin clarificarea semnificației vom înțelege nu numai ceea ce simbolul „explică",[32] dar și de ce simbolul (mitul etc.) constituie un

---

[29] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 14; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 248, 254; *Fragmentarium*, p. 91.

[30] *Images et symboles*, p. 13, 43, 232—233; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 256, 264.

[31] *Images et symboles*, p. 233; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 238; *Le sacré et le profane*, p. 48, 50, 52.

[32] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 47; exemplul creștinismului: *Naissances mystiques*, p. 248.

instrument de cunoaștere: doar simbolul poate atinge niveluri care scapă total înțelegerii profane. Ceea ce echivalează cu a spune că experiența sacrului nu este accesibilă decît pe cale simbolică: „Tot ce nu este consacrat în mod direct printr-o hierofanie devine sacru prin participare la un simbol".[33] Producerea unei semnificații, în sfîrșit, conferă simbolului valoare. Toate aceste idei apar încă în lucrările de tinerețe ale lui Mircea Eliade. În culturile de tip arhaic, după cum știm, „fiecare semn este un simbol"[34] etc.

Anatomia și morfologia simbolului scot în evidență și alte trăsături caracteristice. Semnificația sa depinde de împlinirea unor condiții. Ea ajunge la plenitudine doar în etapa de maturitate a simbolului, nu în cea germinală. Întreg potențialul semnificativ al simbolului nu se dezvăluie decît în faza cînd simbolul se realizează integral. Semnificația esențială este dată numai de momentele cosmogonice decisive, de schimbările esențiale din viața cosmică.[35] Simbolul are viața sa, parcurge o curbă evolutivă: se naște, se dezvoltă, atinge plenitudinea în momente privilegiate, apoi se alterează, devine obscur. Împrejurare în care semnificația originară a simbolului se pierde prin „degradare", „decadență", corupție nu „a simbolului în el însuși, ci a înțelegerii sensului său abscons". Acest proces de eroziune este caracteristic tuturor mesajelor, semnificațiilor, miturilor etc.[36]

Hermeneutica înflorește tocmai pe „ruinele" glorioase ale simbolismelor uitate, semnificațiilor pierdute. Ea constituie, de fapt, expedientul unei adevărate catastrofe epistemologice: oricît de acută și de pătrunzătoare ar fi — și vom reveni

[33] *Traité d'histoire des religions*, p. 374; *Aspects du mythe*, p. 10.

[34] *Fragmentarium*, p. 91.

[35] *Mythes, rêves et mystères*, pp. 162—164; *Méphistophélès et L'Androgyne*, p. 267; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 113.

[36] *Insula lui Euthanasius*, p. 134; *Méphistophélès et L'Androgyne*, p. 249; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 195.

asupra acestei situații în capitolul următor — hermeneutica nu mai poate salva o situație iremediabilă: o serie întreagă de semnificații și simbolisme rămîn pentru totdeauna „moarte", total inaccesibile înțelegerii spiritului modern. Hermeneutica operează, după cum știm, în mod esențial cu documente scrise. Or, documentul scris nu suplinește niciodată plenitudinea simbolului. Situația reală este cea inversă: simbolul înlocuiește documentul scris, foarte adesea transmis doar în forme imperfecte, lacunare, greu descifrabile. În general, după cum observă și Mircea Eliade, „virtutea de comunicativitate a semnelor a scăzut simțitor în culturile de tip alfabetic, unde ignoranța, vîrsta, clasa socială, specialitatea, sînt obstacole în calea înțelegerii unei idei sau a unui sentiment, cînd ele sînt formulate altfel decît oral".[37]

Trebuie reținut de asemenea că semnificația simbolului este universală. Aceleași simboluri și aceleași sensuri se întîlnesc peste tot. Simbolul cuprinde și exprimă semnificațiile cele mai generale și universale. De unde rezultă că „*cel ce înțelege un simbol nu numai că se «deschide» spre o lume obiectivă, dar în același timp reușește să iasă din situația sa particulară și să ajungă la o înțelegere a universului*". Dealtfel, simbolul nu numai că se „deschide", are cu alte cuvinte priză directă asupra lumii obiective. El reprezintă *în* și *prin* el însuși o realitate obiectivă, în sensul că simbolurile sînt totdeauna date, impuse, preced — cum știm — conștiința individului.[38] Simbolurile au o existență universal-obiectivă, transindividuală. Totalitatea lor constituie ordinea simbolică a lumii, ceea ce s-ar putea numi stratul arhetipic al „noosferei". Ideea — chiar dacă nu exprimată — este inclusă sau poate fi dedusă din concepția lui Mircea Eliade.

[37] *Prefacio*, în: Laurette Séjourné, *op. cit.*, p. VIII; *Insula lui Euthanasius*, p. 104.

[38] *Insula lui Euthanasius*, p. 29; *La sacré et le profane*, p. 197; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 262; *Fragmentarium*, p. 135.

Obiectivul hermeneutic esențial constă prin urmare în a depista, descifra și scoate în evidență modul în care semnificațiile unui complex sînt articulate într-o viziune coerentă, a „face transparent și coerent ceea ce este «aluziv», criptic sau fragmentar" în conținutul teoretic al unui arhetip sau simbol. Ceea ce echivalează cu demonstrarea modului în care semnificațiile se leagă și se organizează într-un sistem, constituit — în ultimă analiză — într-un „univers de semnificații".[39] În consecință, explicația procedează prin identificarea sensului sistemului, în funcție de cauza și „centrul" său. Anumite elemente aduse în discuție „n-au nici o șansă de a fi înțelese dacă cercetătorul nu realizează că orice religie are un «centru», o concepție centrală, care inspiră și animă ansamblul corpusului de mituri, rituri și credințe".[40] Toate sînt generate de un *etymon* spiritual sau psihologic (expresia este folosită de Leo Spitzer în legătură cu *Weltanschauung*-ul operelor literare)[41] și a explica un sistem înseamnă a urca la izvorul său, la momentul său originar (III, 2). Ceea ce echivalează cu descifrarea progresivă a sistemelor de semnificații prin înțelegerea lor pe planuri tot mai înalte de referință, în funcție de un „cod simbolic", în același timp ascendent și extensiv, de dimensiuni „cosmice". Există, firește, și riscul de a integra în mod artificial într-un sistem coherent și unitar, dar prea rigid, elemente de o infinită dacă nu chiar de o ireductibilă varietate.[42]

---

[39] *Naissances mystiques*, p. 26; *Images et symboles*, p. 44, 215; *Traité d'histoire des religions*, p. 274; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 63.

[40] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 117; *La nostalgie des origines*, p. 34.

[41] Leo Spitzer, *Critica stilistica e semantica storica* (Bari, 1965), p. 87, 88.

[42] *Méphistophélès et L'Androgyne*, p. 266; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 34; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 65.

Bineînțeles, punerea în cea mai vie lumină a capacităților semnificative ale simbolului nu constituie în esență o „descoperire". „Originală" este mai curînd sublinierea ontologiei simbolului, articularea sa într-o viziune a ordinii cosmice, în care fiecare simbol repetă de fapt relația microcosm — macrocosm. Dar și în acest caz este necesar să ținem seamă de caracterul relativ al „originalității" în astfel de domenii. Să spunem deci că semnificația cea mai generală a simbolului (după Mircea Eliade și gînditorii din sfera sa spirituală) constă — cu o formulă rezumativă — în potențialul său inepuizabil. Simbolul nu numai că instituie, instaurează și consacră semnificații,[43] dar le și provoacă, le face să erupă, să „explodeze". Este ceea ce face pe C. G. Jung să afirme: „În fața unui arhetip, analistul poate și trebuie să gîndească".[44] Formulă ce anticipă pe aceea, repetată, a lui Paul Ricoeur: „Simbolul dă de gîndit". În sensul că face apel la interpretare, spune mai mult decît spune, nu sfîrșește niciodată de spus, totul a fost spus în mod enigmatic și trebuie mereu reînceput a-l „gîndi", în planul său specific, dincolo de orice considerație reducționistă etc.[45] Emilio Betti vorbește, în același sens, de „valoare semnificativă excedentară", de „expresivitatea interpretativă a simbolului"[46] etc. Simbolul constituie, pe scurt, o posibilitate permanentă de semnificare și interpretare.

Ceea ce se numește cu o expresie foarte actuală „polivalență" simbolică — formulă popularizată în toate sensurile prin succesul „noii critici", problemă deja enunțată (II, 3) — n-are altă explicație. În cazul lui Mircea Eliade nu credem că

[43] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 148.

[44] C. G. Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, tr. fr. (Paris, 1977), p. 313.

[45] Paul Ricoeur, *„Le symbole donne à penser"*, p. 61; idem, *Le conflit des interprétations*, p. 32, 280, 284; idem, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, 1965), pp. 16—19, 61.

[46] Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, pp. 381—382.

se poate vorbi de o influență directă, ci doar de o convergență de preocupări și observații. Cu precizarea că punctul de plecare al autorului român este în mod esențial fenomenologic și hermeneutic. Experiența sa este concretă, directă și are ca obiect totalitatea simbolismelor originare, care sînt spirituale, „sacre" și nicidecum literare. O „sursă" ar fi, mai curînd, studiile lui Gaston Bachelard, de altfel citate.[47] Tot atît de adevărat este și faptul că Mircea Eliade vorbește de „coexistența sensurilor", „simultaneitatea", „polivalența simbolică", „simultaneitatea sensurilor simbolurilor", încă în lucrările sale românești de tinerețe, anterioare lui 1940.[48] Toate studiile sale ulterioare vorbesc, la fel, de *„multivalența"* simbolului, de capacitatea sa de *„a exprima simultan mai multe semnificații a căror solidaritate nu este evidentă decît în planul experienței imediate"*, de coexistența și convergența planului natural și simbolic pline — prin însuși acest fapt — de densitate semantică.[49] Că vom întîlni și în alte împrejurări expresii ca „polivalență", „orice simbolism este polivalent"[50] etc., nimic deci mai firesc. Nu lipsește nici o altă formulă la modă: „deschiderea", în speță, a simbolului. Dar ea este folosită, încă din 1945, în înțelesul existenței semnificațiilor „transcendente", nu evidente experienței imediate. Ele iau naștere prin surprinderea unor omologii ce scapă simplei „imaginații a materiei".[51] „Deschiderea" are și sensul unei aglutinări de semnificații, suprapuneri de valori, care se adaugă, în ordinea simbolică, celor originare. Pentru gîndirea sim-

---

[47] *Fragments d'un journal*, p. 9; cf. și *L'Herne*, 33/1978, p. 280.

[48] *Insula lui Euthanasius*, p. 58, 62, 67, 130; *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 29; ecouri în corespondența sa „indiană", în: *Manuscriptum*, IX, 4, 1978, p. 165.

[49] *Méphistophélès et L'Androgyne*, p. 156; *Traité d'histoire des religions*, p. 231.

[50] *Fragments d'un journal*, p. 10; *Forgerons et alchimistes*, p. 179.

[51] *Fragments d'un journal*, pp. 9—10.

bolică, lumea este în același timp „vie" și „deschisă": „Un obiect nu este niciodată numai el însuși (cum este cazul pentru conștiința modernă), el este un semn sau receptacol și pentru altceva, pentru o relitate care transcende planul existenței obiectului".[52] Foarte puține apropieri, prin urmare, de problemele indeterminării formale, de ambiguitățile lecturii, ale lui Umberto Eco[53] *et alii*.

Știm că pentru Mircea Eliade semnificațiile sînt polivalente (II, 3). În concepția sa, simbolul este cel mai tipic exemplu al acestui fenomen, rezultat al unei solidarizări și suprapuneri maxime de semnificații. Simbolurile pot avea implicații multiple, păstrîndu-și în același timp toate valorile concrete specifice. Unele motive iconografice funerare, de pildă, pot fi solidare unui simbolism destul de complex, „asociind noțiuni de uniune sexuală, naștere, regenerare și renaștere". Un obiect poate avea o semnificație falică, rămînînd totodată „plug", ambele valori fiind coexistente în spiritul agricultorului primitiv. Cazul „vulvei" este identic: simbolismul sexual și procesul erotic sînt intim implicate în cultul anumitor pietre etc.[54] Capacitatea mitului cosmogonic de a fi actualizat pe diferite planuri de referință este și ea semnificativă[55]. În general, multivalența simbolului este rezultatul unei incorporări în totalitatea aspectelor realității. Prin asocierea și unificarea diferitelor sectoare ale realului (simbolismul acvatic relevă solidaritatea structurală dintre apă, lună, devenire, vegetație, feminitate, germinare, naștere, moarte,

---

[52] *Images et symboles*, p. 234; *Forgerons et alchimistes*, p. 120.

[53] Umberto Eco, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee* (Milano, 1962).

[54] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 11; *Images et symboles*, p. 234; *On Prehistoric Religions*, in: *History of Religions*, 14 (1974), p. 142.

[55] *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, pp. 469—495.

re-naștere etc., exemplu pe care-l dă chiar Mircea Eliade[56]), obiectul-simbol adaugă noi valori și semnificații vechilor sale valori și semnificații.

Coexistența și simultaneitatea semnificațiilor simbolului dovedește că hermeneutica răspunde într-adevăr unei necesități esențiale. Căci numai ea poate descifra, pune ordine și clarifica un mare număr de semnificații, exprimate și *altfel* decît oral sau alfabetic: gesturi rituale, aspecte vestimentare decorative (simbolistica baticului sau jadului, de pildă)[57]. Simbolul este de fapt un limbaj total, accesibil și în același timp inaccesibil, „obscur și transparent, pe care numai hermeneutica poate să-l citească". Altfel spus, să disocieze semnificațiile (sociale, istorice, psihologice etc.), să le inventarieze, să le claseze, să le explice etc. Dar chiar la nivelul tradițional, polisemia simbolului se dovedește adesea atît de complicată încît, fără o bună hermeneutică, o serie întreagă de imagini și noțiuni esențiale ar rămîne pentru totdeauna confuze și enigmatice. Poate fi amintit și cazul „limbajelor secrete", al textelor tantrice între altele, unde „sensul dublu" (vocabular erotic — termeni mitologici-cosmogonici) este practicat pe scară largă[58]. Sau pluralitatea metaforelor în gnosticism pentru a evoca „moartea spirituală" (ignoranța, amnezia, captivitatea, somnul, beția). Sau coexistența noțiunilor de salvare, renovare perpetuă, regenerare cosmică, fecundație, sacralitate, realitate absolută, nemurire, în simbolismul Arborelui Lumii[59] etc. În toate aceste împrejurări — verificate pe scara cea mai largă și de limbajul profan, pentru a nu mai aminti

---

[56] *Traité d'histoire des religions*, pp. 165—184.

[57] *Fragmentarium*, pp. 60—65; 90—92; *Insula lui Euthanasius*, p. 67; *Traité d'histoire des religions*, p. 378.

[58] *Le Yoga*, p. 249.

[59] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 365, 383.

de cel „poetic" — hermeneutica este chemată să intervină, să-şi dovedească din plin eficacitatea.

Procedeul hermeneutic al totalizării şi disocierii, al sintetizării şi analizei, are aşadar ca punct de plecare şi sosire o situaţie „totală", cu vădite implicaţii gnoseologice şi chiar ontologice. Situaţia tipică este oferită de însăşi polivalenţa simbolului care constituie prin definiţie o totalitate deschisă. Ideea de totalitate simbolică devine abia acum integral inteligibilă. Simbolul nu „analizează" ci doar „sintetizează". Cu alte cuvinte — după cum ştim — integrează, unifică, structurează, îmbrăţişează o totalitate de semnificaţii, fără să le asimileze sau să le confunde. „Orice simbol relevă unitatea fundamentală a mai multor zone ale realităţii". Calitatea de simbol transformă „obiectele" *în altceva*, în semnificaţii deosebite de ale experienţei profane. Dar, pe de altă parte, devenind simbol, orice obiect tinde să coincidă cu un *tot*, să încorporeze sacralitatea în totalitatea sa, să epuizeze — el singur — toate manifestările sacralităţii. În cadrul experienţei simbolice, „lumea se relevă ca totalitate", ca o „reţea", al cărei, „centru" generează, sau structurează într-un „sistem", ansamblul tuturor echivalenţelor şi corespondenţelor sale[60]. Situaţia hermeneutică privilegiată a simbolului este încă odată evidentă.

Dar cea mai concludentă dovadă este aceasta: doar descifrarea simbolului permite radiografia unei semnificaţii globale, deoarece în ultimă analiză numai totalitatea simbolică are semnificaţie: „Diferitele semnificaţii ale unui simbol se înlănţuie, sînt solidare precum într-un sistem". Contradicţiile care pot fi descoperite între diferitele versiuni particulare nu sînt, de cele mai multe ori, decît aparente: „Ele se rezolvă de îndată ce considerăm un simbolism în ansamblul său, îl

[60] *Insula lui Euthanasius*, p. 85; *Images et symboles*, p. 214; *Traité d'histoire des religions*, p. 151, 379.

considerăm ca o structură". Ceea ce demonstrează că nici un ansamblu nu semnifică decît în măsura în care constituie o totalitate coerentă, devine — în mod „simbolic" — o totalitate. Doar solidaritatea și continuitatea sînt într-adevăr semnificative[61]. Nimic nu poate fi descifrat dacă nu este integrat unui sistem de semnificații. Nimic nu poate fi valorizat dacă nu este raportat unui „ansamblu simbolic"[62].

Toate aceste elemente prefigurează, fără îndoială, și o antropologie simbolică, pe care Mircea Eliade o schițează. Hermeneutica sa devine tocmai instrumentul acestei antropologii simbolice. Omul este prin definiție un animal simbolic, un *homo simbolicus*. Societatea tradițională vorbește, prin totalitatea membrilor săi, același limbaj simbolic: „O limbă mai simplă, mai frumoasă, mai fantastică pentru că a fost creată în comuniune fantastică cu ierarhiile cosmice"[63]. Mai mult, acest limbaj traduce întreaga capacitate de expresie simbolică a comunității. El dovedește integrarea sa totală în realitățile supraindividuale, transcendente, pe care le recunoaște, în orizontul cărora trăiește, în sistemul de semnificații la care comunitatea participă. Aceleași simboluri au peste tot aceeași putere de circulație[64].

În această comunitate a participării simbolice, omul nu este izolat, „aruncat în lume", claustrat în propriul său mod de a fi. Dimpotrivă, el se „deschide" existenței, poate să comunice spontan și total cu lumea, deoarece folosește unul și același limbaj: simbolul. Toate activitățile sale — este vorba, firește, de omul tradițional, „exemplar" pentru aceste situații — implică un anumit simbolism. Ele sînt cu alte cuvinte

---

[61] *Images et symboles*, p. 215; *Naissances mystiques*, p. 65; *La nostalgie des origines*, p. 35; *Mythes, rêves et mystères*, p. 279.

[62] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 17; *Le sacré et le profane*, p. 112.

[63] *Fragmentarium*, p. 65.

[64] *Insula lui Euthanasius*, p. 29, 51.

încărcate de semnificații. Toate experiențele și expresiile sale sînt în ultimă instanță simbolice, fiindcă se referă numai la valori și la figuri supranaturale. În sfîrșit, trebuie subliniată și valoarea existențială a simbolismului. Simbolul „vizează totdeauna o realitate și o situație care angajează existența umană", o „situație-limită", pe care omul o descoperă cînd dobîndește conștiința locului său în univers. Simbolul (religios, reper paradigmatic) nu dezvăluie numai o structură a realului sau o dimensiune a existenței, ci dă în același timp și semnificație existenței umane[65]. Spre deosebire de acest „om simbolic", pentru care orice, oricînd și oricine constituie un simbol, omul modern se dovedește asimbolic sau chiar antisimbolic, „desacralizat".

Există posibilitatea actualizării simbolului chiar și în condițiile dificile de rezistență ori de opacitate „asimbolică"? Mircea Eliade vorbește de unele experiențe concrete, existențiale, care i-au fost într-adevăr accesibile în India, a căror posibilitate este deci obiectiv-dovedită[66]. Simbolul poate fi deci încă „văzut", „înțeles", „descoperit", în anumite împrejurări specifice. Este cazul doar al unor experiențe exotice sau excepționale, puțin obișnuite omului modern actual? Nu acesta este sensul concepției lui Mircea Eliade, care teoretizează dealtfel o realitate sufletească permanentă și universală. Intensitatea și calitatea sa este foarte variabilă, dar asupra realității sale nu pot exista îndoieli. Este vorba, în esență, de unele momente spirituale de depășire ale existenței diurne, de evaziune și contemplativitate, de vis profund, de „salt" undeva „dincolo", experiență care nu este nici mistică, nici extatică. Cu o definiție de tinerețe: „Ieșire din sine și din destinul său. De aci imboldul către participare într-o viață supraindividuală,

---

[65] *Aspects du mythe*, p. 175; *Images et symboles*, pp. 42—43; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 257, 261.

[66] *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 69—70.

de aci setea de experiență fantastică, de *simbol*."[67] Năzuința permanentă de participare și înțelegere a unor nivele inaccesibile ale realității[68], a pătrunderii dincolo de aparențe spre esențe, saltul de la formal și superficial la substanțial și fundamental corespunde tocmai acestei mișcări sufletești eliberatoare și ascendente, care confirmă integral posibilitatea experienței simbolice.

Solidaritatea acestor idei cu teoriile actuale despre simbol este mult prea evidentă pentru a ne reține în amănunte. Mircea Eliade nu vorbește niciodată de simbolul propriu-zis „lingvistic" și — decepție! — nu amintește nici măcar de „semiotică". De fapt, el nici nu avea nevoie, după cum nici unul din fenomenologii și istoricii religiilor, din hermeneuții simbolismelor spirituale nu trebuiau neapărat să citească (să spunem) pe Roland Barthes ca să afle de existența (atît de tradițională, de istorică) a polisimboliei, a polivalenței semnificațiilor. Aceste constatări — scoase prin observație directă — pot fi întîlnite peste tot în studiile înrudite cu gîndirea lui Mircea Eliade. Pentru C. G. Jung, bunăoară, arhetipul mamei are cel puțin trei sensuri complet diferite[69], în timp ce „polivalența" sensurilor și figurilor „polimorfe" constituie un adevărat loc comun al studiilor simbolismului religios actual[70]. Paul Ricoeur știe și el, bineînțeles, că polisemia simbolului este un fapt de observație medievală și că progresele limbajului modern nu fac decît să golească limbajul de capacitatea sa simbolică originară. Teoriile acestui filozof nu aduc, în fond, mai multe despre simbol, „dublul sens" — despre care am luat cunoștință — despre analo-

[67] *Soliloquii*, p. 55.

[68] Paul Tillich, *op. cit.*, p. 68, 69, 71.

[69] C. G. Jung, *Four archetypes*, p. 16.

[70] C. G. Jung—Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 100, 180; Michel Meslin, *op. cit.*, p. 24.

gii etc.[71] Dubla sau multipla funcție a simbolului (originară, analogică, literală și simbolică) este studiată dealtfel și de alții[72]. Criticii avizați ai lui Mircea Eliade rezumă și ei toate notele simbolismului trecute anterior în revistă[73].

10. Limitele interpretării

Despre limitele interpretării și în general ale cercului hermeneutic am avut prilejul să amintim și pînă acum, în trecere, îndeosebi cu prilejul analizei hermeneuticii mitului și simbolului. Încercăm acum să strîngem toate observațiile ce se impun în cîteva propoziții sintetice. Departe de noi, de Mircea Eliade, de hermeneutică mai ales, de a „fetișiza" această metodă, de a decreta infailibilă orice metodă, ideea însăși de metodă. Limitele sînt ale cunoașterii în genere; orice altă atitudine este dogmatică, am spune „teologică". Nu există instrumente de cunoaștere desăvîrșite, mai ales în științele spiritului, în științele sociale.

Este posibilă o interpretare obiectivă (a unei semnificații, a arhetipului, mitului, simbolului etc.), care să ofere o certitudine absolută? Însăși obsesia „certitudinii absolute" este de esență dogmatică și contrară spiritului hermeneutic. Acesta nu-și propune interpretări definitive, neutre sau neutralizate, adevărate iluzii. Interpretarea hermeneutică este obiectivă doar în limitele impuse de obiectul său specific: documentele, semnificațiile și sensurile lor, interpretabile — deci relative

[71] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 16, 61, 64—79, 248, 313, idem, *„Le symbole donne à penser"*, p. 67.

[72] Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, pp. 381—382.

[73] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 92.

— prin definiție. După o confesiune anterior amintită: „Ricoeur, fiind filozof, face apel la o hermeneutică pe care, din partea mea, n-am îndrăznit s-o folosesc în *Tratat*. Trebuia mai întîi să conving pe «savanți» — orientaliști, sociologi, filozofi — că aveam dreptate să-mi întemeiez argumentarea pe documente și nu pe speculații". Această atitudine — predilecția pentru „aspectul obiectiv" al religiei — este prezentată ca solidară experienței omului arhaic și tradițional. Omul modern, dimpotrivă, este preocupat și receptiv numai la modalitățile personale, existențiale, deci „subiective", ale experienței religioase. De unde rezultă că nu mai poți înțelege, studia etc. efectiv *toate* religiile. Obiecția a fost adusă și lui Mircea Eliade[1].

Explicațiile hermeneutice nu sînt reducționiste, după principiul științelor empirice. Chiar atunci cînd ele se sprijină pe „codice" (documente scrise, iconografice, hieroglife etc.), pe mărturii autohtone, culese după metodele cele mai stricte, conținutul „documentelor" nu se dezvăluie integral și în profunzime decît prin raportare la structura totală a simbolismelor descifrate[2]. Izvoarele de orice categorie nu devin cu adevărat semnificative decît prin articulare într-un sistem, într-un ansamblu (II, 9; III, 6). Or, ne este bine cunoscut rolul, important și la Mircea Eliade (III, 3), al raportului intuiție-reflexie, deci jocul „subiectiv"-„obiectiv", în depistarea și configurarea oricărui ansamblu semnificativ, inclusiv hermeneutic.

Problema „subiectivității" în cunoașterea hermeneutică (atitudine ce n-are nimic comun cu reacțiile psihologice empirice, așa zicînd „subiective") cere cîteva scurte precizări. Se poate vorbi — în cazul lui Mircea Eliade, ca și al altor hermeneuți înrudiți spiritual — de o „înțelegere panoramică,

[1] *Fragments d'un journal*, p. 32, 299.

[2] *Prefacio*, in: Laurette Séjourné, *op. cit.*, p. VII, IX.

plină de curiozitate, dar care nu este implicată" *(mais non concernée)*?[3] În nici un caz! Ambii termeni ai relației urmează a fi redefiniți. Un simbol, un complex de semnificații, își împlinește funcția și își realizează mesajul chiar dacă scapă conștiinței celui ce-l vehiculează. Mircea Eliade insistă în repetate rînduri asupra acestei situații esențiale[4]. De unde rezultă că simbolul (exemplu tipic) are o structură și o existență „obiectivă", autonomă, exterioară, în afara conștiinței simbolului și a semnificațiilor sale. Dar, în același timp, de îndată ce un simbol este intuit, considerat obiect de cunoaștere hermeneutică, se mai poate vorbi de lipsă de participare, detașare, atitudine neutră, obiectivă, din partea hermeneutului? Fără îndoială că nu. Simbolul devine o experiență interioară, retrăit și actualizat prin transpunere (II, 5). El pune probleme, cere răspunsuri, obligă la un proces de raționalizare, de explicare obiectivă, care nu se confundă cu actul înțelegerii propriu-zise. A explica rațional un mit nu înseamnă a-l și realiza, a-l retrăi în orizontul său specific, a-l înțelege din interior, în esența sa.

Fără îndoială că adevăratul act hermeneutic presupune și „experiențe concrete"[5]: retrăire autentică, participare intuitivă, simpatetică și imaginativă intensă. Aceste stări sufletești sînt „subiective" în sensul unor reacții spontane și autentice ale eului. „Ar fi naiv să se creadă — adaugă Mircea Eliade — că exercițiile yoga ar putea fi «înțelese», chiar dacă am înmulți citatele din textele originale și le-am însoți de un comentar. Numai practica, sub controlul unui maestru, este susceptibilă să ne revele structura și funcția lor. Aceasta era adevărat în epoca Upanișadelor, aceasta este adevărat și

[3] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 293.

[4] Încă un exemplu: *Prefacio*, in: Laurette Séjourné, *op. cit.*, p. VIII.

[5] *Insula lui Euthanasius*, p. 35, 36, 44.

în zilele noastre"[6]. Exemplul alchimistului, care acționează printr-o *sympatheia* dintre substanța materiei și ființa sa are, la fel, un caracter simbolic[7]. Este necesar ca hermeneutul să intre cu obiectul interpretării sale într-o relație specific hermeneutică. Să pătrundă și să se pătrundă cu alte cuvinte de înțelesul său. Să se deschidă simbolului prin re-trăire și totodată să-l cuprindă prin asimilare și integrare. Orice interpretare are un „centru" și hermeneutul se situează chiar în centrul său, în miezul problemei. La acest nivel, „obiectivitatea" și „subiectivitatea" devin indisolubile, angrenate într-o interacțiune organică, operă de participare și colaborare în cel mai strict înțeles al cuvîntului. Obiectivitatea este subiectivizată, subiectivitatea este obiectivizată: educată, erudită, orientată de concepte directoare și metodologice; subiectivitate totuși.

Nu în alt mod rezolvă problema reflexia hermeneutică actuală. Supunerea la obiect nu are sensul pe care i-l acordă științele naturii[8]. Confirmarea vine din partea obiectului. Acesta configurează și proporționează interpretarea, care presupune fuziunea orizontului textului în „orizontul personal al interpretului". Acesta din urmă este „determinat" în sensul că „propriile idei ale interpretului sînt implicate în reactualizarea sensului textului"[9]. Hermeneutul este informat și in-formează textul prin acțiune reciprocă. Valoarea și calitatea interpretării depind, în ultimă analiză, de valoarea și calitatea interpretului. Un hermeneut mediocru nu poate oferi decît interpretări mediocre.

---

[6] *Histoires des croyances et des idées religieuses*, II, p. 102.

[7] *Forgerons et alchimistes*, p. 137.

[8] Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen* (Tübingen, 1958), II, p. 229.

[9] Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 72; idem, *Wahrheit und Methode*, p. 252, 366.

Sîntem înclinați să afirmăm că, dimpotrivă, primul semn al adevăratului hermeneut constă tocmai în conștiința limitelor interpretării sale. Chiar dacă nu este vorba, cu o expresie alchimistă, de un *mysterium magnum*, de „arcane" de nepătruns, sau care ar presupune operații complicate de inițiere, sîntem departe de a pătrunde, de pildă, în toate ritualele specifice, în „secretele meseriei" specifice alchimiei. Unele dintre acestea „vor rămîne pentru totdeauna închise"[10]. În situații similare — privitoare la religiile preistorice, vechii Chine, Zalmoxis etc. — Mircea Eliade atrage cu insistență atenția asupra imposibilității reconstrucției complete a trecutului și înțelegerii lui. Este cu neputință să tragem concluzii definitive doar în baza materialului arheologic și cu atît mai puțin al unui singur document: „Orice ar fi, trebuie să ne resemnăm: nu putem să reconstituim funcția și «istoria» lui Gebeleizis cu ajutorul unui singur document"[11]. Acest scepticism metodologic — întru totul îndreptățit — are și alte motivări nu mai puțin legitime.

Mircea Eliade stabilește o adevărată listă de obstacole, un inventar cvasicomplet al barierelor hermeneutice, începînd cu ceea ce el numește, încă într-o lucrare de tinerețe, „*legea degradării sensului*, înțelegînd prin aceasta orice alterare, orice *pierdere* sau *uitare a unei semnificații originare*"[12]. Sensurile primordiale sînt supuse unui proces „normal" de descompunere, corupere, alterare. Despre degradarea inevitabilă a simbolurilor am amintit și în capitolul anterior. Forma cea mai curentă a acestei degenerări este transformarea semnificației profunde în simplă superstiție, legendă, motiv decorativ, fenomene dublate sau continuate prin raționalizare,

[10] *Forgerons et alchimistes*, p. 84.
[11] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 10, 172.
[12] *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 18, 128.

„infantilizare"[13], cădere în „profan". Pe scurt: degradare prin laicizare. Eroziune care echivalează adesea cu o adevărată „golire" de orice semnificație originară, care sfîrșește prin a se „pierde". De unde intervenția hermeneuticii, cu scopul de a redescoperi, a recupera una sau alta dintre semnificațiile pierdute[14]. Alteori Mircea Eliade vorbește de semnificații „uitate", proces natural de amnezie a memoriei simbolice a umanității. Aceasta sfîrșește prin a-și „aboli", „obscuriza" sau „demitiza"[15] întregul conținut religios; prin extensiune, totalitatea potențialului său originar de semnificare. Hermeneutica devine necesară datorită și „camuflării"[16] miturilor și simbolurilor. Fenomen nu mai puțin frecvent în epoca actuală a laicizării în masă, desacralizării progresive, apariției „teologiilor ateiste", „morții lui Dumnezeu" etc. În această împrejurare, doar printr-o hermeneutică adecvată izbutim să identificăm miturile azi degradate, ascunse, „camuflate" sub diferite forme ideologico-artistice etc. A scoate la lumină aceste conținuturi aparent abolite, în orice caz degradate pînă la completa lor desfigurare, și a le descifra semnificația profundă, este ceea ce s-ar putea numi „arheologia hermeneutică". Operație nu fără analogii cu *L'Archéologie du savoir* sau *des sciences humaines* a lui Michel Foucault.

Chiar atunci cînd nu se poate vorbi de „degradare" propriu-zisă în sensul plin al cuvîntului, multe, foarte multe

---

[13] *Mitul reintegrării*, p. 56, 57; *Traité d'histoire des religions*, p. 361, 369, 378.

[14] *Aspects du mythe*, p. 186; *Mythes, rêves et mystères*, pp. 294—295; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 53.

[15] *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 18; *Aspects du mythe*, pp. 138—140; *Le sacré et le profane*, p. 93; *La nostalgie des origines*, p. 134; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 385.

[16] *Aspects du mythe*, p. 88; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 10; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 296.

dintre semnificațiile originale se „modifică în mod profund“[17] ceea ce echivalează, în fond, tot cu o „alterare“. Cauza esențială stă în însuși procesul comunicării, în entropia „informației“. In genere, semnificațiile originare, simbolice sînt „secrete“, „inițiatice“. Ele nu sînt cunoscute și vehiculate decît de cîțiva indivizi. De o castă foarte restrînsă, în orice caz, iar conținutul lor este accesibil doar prin informațiile comunicate de membrii unor comunități riguros închise[18]. Or, pe parcursul acestor „canale“, semnificațiile suferă numeroase devieri, transformări, modificări, adesea considerabile. Orice transmisie echivalează — mai ales în acest domeniu — cu o alterare.

Există și o serie de situații-tip mai elocvente decît orice demonstrație: o dificultate hermeneutică majoră este aceea a traducerii în termeni conceptuali și a raționalizării unor experiențe irațională, trans-individuale, sacre, „inefabile“. Termenii clasici ai problemei sînt puși în *Das Heilige* de Rudolf Otto. În ce măsură experiența religioasă poate fi „tradusă“, interpretată, înțeleasă? O realitate „supranaturală“ poate fi exprimată într-un limbaj actual și natural?[19] Din acest punct de vedere, situația unui interpret modern nu este deosebită în mod esențial de „autorul“ unei *sûtras*.

Chiar dacă operația ar fi teoretic posibilă, „prin interpretare și căutare de simboluri se pierde caracterul irațional al folklorului“[20]. Există, în același timp, și cazuri de „conflicte“, așa-zicînd originare, tradiționale, ale interpretărilor. Scenariul călușarilor, de exemplu (pentru a rămîne tot în domeniul

---

[17] *Prefacio*, in: Laurette Séjourné, *op. cit.*, p. VIII; *Architecture sacrée et symbolisme*, p. 141.

[18] *Aspects du mythe*, p. 180; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 25.

[19] Park McGinty, *Three Models of Interpretation: Genealogy, Translation, Rearticulation*, in: *History of Religions*, 14/1974, p. 210.

[20] *Insula lui Euthanasius*, p. 371.

folclorului) implică „fuziunea ideilor și tehnicilor magico-religioase, în același timp opuse și complementare“[21]. În acest caz, interpretarea actuală trebuie să individualizeze semnificațiile și deci să disocieze un sistem complex, unitar și organic de semnificații. Situația „clasică“ este oferită de numeroasele epifanii ale lui *coincidentia oppositorum*, anulată de fapt de orice interpretare care presupune disocierea termenilor opuși, grupați inițial în aceeași „coincidență“ organică.

Lui Mircea Eliade nu-i scapă, în sfîrșit, nici faptul că multe din aceste dificultăți decurg și din „opacitățile“ spiritului european sau occidental. Multe din simbolurile primitive și fenomenele religioase arhaice sînt și rămîn cvasiermetice, lipsite de transparență, dificil sau imposibil de descifrat în mod corect și complet. Și mereu aceeași întrebare-cheie, obsedantă: întrucît mentalitatea modernă, profană, mai poate realiza — în toată complexitatea sa — experiența primordială a sacralității? Ce putem înțelege *azi* din spiritualitatea *primitivă?* În ce măsură trecutul mai poate fi accesibil înțelegerii actuale? Ceea ce ne readuce încă odată și din plin în centrul oricărei hermeneutici: problema înțelegerii, clarificarea condițiilor, posibilităților și limitelor sale. „Modernii — observă Mircea Eliade — sînt incapabili de a experimenta sacrul în relațiile lor cu materia“, „este evident că o gîndire dominată de simbolismul cosmologic creează o altă «experiență a lumii» decît cea de care dispune omul modern“[22] etc. La toate se adaugă condiția restrictivă a istoricului modern al religiilor: prejudecățile sale pozitivist-scientiste, timiditatea filozofică, evitarea riscului sintezelor și a teoriilor generale[23] etc.

---

[21] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 113.

[22] *Forgerons et alchimistes*, p. 120.

[23] *Traité d'histoire des religions*, p. 116; *Le Yoga*... p. 13; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 246.

Relația hermeneutică determinantă *trecut-prezent* (III, 7) explică, în ultimă analiză, toate aceste filtre deformante și dificultăți ireductibile: dacă în unele împrejurări „semnificația este ușor de prins", alteori ea este „ezitantă și provizorie"[24]. Pentru ca, în foarte multe alte cazuri, eșecul să fie de-a dreptul total: rezistență integrală, problemă insolubilă, situație de indeterminare hermeneutică absolută. Ne întoarcem în felul acesta la punctul de plecare, al scepticismului acceptat metodologic ca o fatalitate inevitabilă: existența unui miez „ireductibil" în cazul unei serii întregi de semnificații; „opacitatea" inevitabilă a conștiinței moderne nevoită să acorde prioritate — doar în mod exterior, mecanic, pur teoretic — interpretărilor tradiționale, numai fiindcă sînt mai aproape de sursa lor originară; inaccesibilitatea unor semnificații inițial pure, azi degradate, definitiv corupte[25] etc. De unde declarații dezabuzate de înfrîngere și capitulare de tipul: „Pare imposibil să reconstituim, în integritatea sa, «mesajul autentic» al lui Buddha", „în cele din urmă esențialul gîndirii religioase etrusce ne scapă"[26] etc.

Intervin — firește — și obstacole evidente, de ordin obiectiv, care pot sfida pe cel mai redutabil specialist: lipsa textelor, absența documentelor scrise sau orale de orice natură. Iar cînd acestea totuși există, ele să opună rezistență invincibilă prin „opacitatea" lor funciară[27]. Ceea ce impune limite drastice oricărei capacități de descifrare: cazul „misterelor" din Eleusis sau ale lui Dyonisos, de pildă. Ceea ce determină și

[24] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 168, 362.

[25] *Le Chamanisme*, p. 11; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 266.

[26] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 56, 92, 130.

[27] *Aspects du mythe*, p. 193; *Techniques de Yoga*, p. 12; *Traité d'histoire des religions*, p. 16; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 17; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 45.

întrebarea tipic hermeneutică din *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, § 98: *Peut-on connaître les Mystères?* Toate aceste dificultăți și aporii sînt bine cunoscute de gîndirea hermeneutică: nu există identitate totală între artă și obiectul interpretării, a înțelege tot înseamnă a nu înțelege de fapt nimic etc.[28] Cunoașterea istorică nu este nici completă, nici definitivă, înțelegerea la fel[29]. „Orice restaurare, restabilire a condițiilor originare rămîne o întreprindere vană în raport cu istoricitatea ființei noastre"[30]. „Conștiința validității unei metode... este inseparabilă de conștiința limitelor sale"[31] ș.a.m.d. Fără îndoială că aceleași îndoieli reapar și în domeniul hermeneuticii antropologice și istorico-religioase, atît de specific lui Mircea Eliade. În ce măsură contactul este *încă* posibil cu realitatea mitologiei? Putem restabili contactul imediat cu mitul, în formele sale vii, originare? Sensul definitiv poate fi descris sau numai parafrazat? Apar mereu interpretări noi: „Interpretarea fluidă aparține naturii arhetipului". Acesta nu poate fi explicat, ci doar parafrazat prin traducere. Dealtfel, cu cît un fenomen (religios în speță) este mai adînc, cu atît el este mai vag, cu contururi mai imprecise. Descrierea comparată nu epuizează finalitatea esențială etc.[32] Simbolul religios se repetă mereu. El este în același timp plurivoc și parțial ireductibil, secret. Aspectele sale „vizibile" nu-l traduc în întregime. Orice hermeneutică exclusivă este

---

[28] Un rezumat „istoric" (Boeckh, Humboldt) la Julien Freund: *La voie de l'herméneutique*, în: *Les théories des sciences humaines* (Paris, 1973), pp 62—63.

[29] Rudolf Bultmann, *op. cit.*, p. 173, 175.

[30] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 159.

[31] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 48.

[32] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 12, 107, 112, 113, 118, 142, 150, 215.

mutilantă și reductivă, deoarece nu există o metodă unică de înțelegere a comportamentelor religioase[33]. Din toate aceste motive s-a putut vorbi chiar de necesitatea unei anume *époché* fenomenologice, de o suspendare a interpretării hermeneutice, în așteptarea interogării datelor istorice[34].

[33] Michel Meslin, *De l'herméneutique des symboles religieux*, in: *Revue des sciences religieuses*, 49 (1975), p. 28; idem, *op. cit.*, pp. 260—261.

[34] Douglas Allen, *L'analyse phénoménologique et l'expérience religieuse*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 129.

BCU CLUJ/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV. HERMENEUTICA ȘI ISTORIA

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Relația *trecut/prezent* nu este posibilă fără recunoașterea existenței și prezenței permanente a *istoriei* în toate fazele procesului hermeneutic. Acesta se desfășoară, își trage izvoarele din istorie, din documentele și textele sale și, în general, din întreaga sa substanță. Pentru cine a citit atent pe Mircea Eliade nu poate fi nici o îndoială: punctul de plecare (care nu coincide integral și cu rezultatul final al gîndirii sale) este fundamental istoric. Autorul reflectează asupra condiției istoriei, a sensurilor și ambiguităților acestei noțiuni: „ceea ce s-a petrecut", „istoriografie" etc.[1] El recunoaște necesitatea „documentelor istorice", primatul „concretului" sau „autenticului" istoric[2] în orice interpretare. Vom vedea imediat modul în care Mircea Eliade depășește istorismul, precum și argumentele invocate în sprijinul poziției sale, care i-au creat — în unele cercuri — reputația (falsă) de antiistorism radical. Acuzația nu rezistă unei analize serioase.

---

[1] *Le Chamanisme*, pp. 12—13.

[2] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 247; *La nostalgie des origines*, p. 114; *Images et symboles*, p. 226.

1. Tradiția

Forma „tradițională" a realității conștiinței și condiționării istorice este *tradiția*. Conceptul are și la Mircea Eliade un conținut mult mai larg decît *istoria* propriu-zisă. El înglobează prezența și continuitatea trecutului sub toate formele. Un trecut marcat și asimilat de prezent, de un prezent condiționat și elaborat la rîndul său de trecut. Intervine un raport eminamente hermeneutic (III, 7), supus el însuși evoluției istorice. Raport în același timp intrinsec istoric (prin structură și caracter de constantă universală) și extrinsec istoric (prin condiționare și situare în diferite contexte istorice). În felul acesta tradiția se istoricizează, în timp ce istoria devine tradițională. Analizele ce vor urma vor lămuri și mai bine specificitatea acestui proces.

O astfel de orientare se face bine simțită încă în lucrările de tinerețe. Ni se atrage atenția asupra „gravei greșeli de optică istorică" (în cazul cînd definițiile naturii în culturile extraeuropene nu coincid cu adevărurile noastre științifice), ca și asupra necesității „perspectivei istorice", care „înseamnă a-ți da seama de tot ce te leagă de trecut, de a cunoaște toate treptele progresului științific". Dealtfel, chiar dacă cea mai mare parte a comportamentelor și „principiilor" religioase ale societății primitive și ale civilizațiilor arhaice au fost demult depășite de istorie, acestea n-au dispărut totuși fără urme: „Ele au contribuit la realizarea a ceea ce sîntem noi astăzi, ele fac deci parte din propria noastră istorie"[3]. Sîntem deci produsul istoriei, purtăm „pecetea istoriei". Orice fenomene și manifestări spirituale — inclusiv religioase — „se

[3] *Cosmologie și alchimie babiloniană*, pp. 16—17; *Fragmentarium*, p. 108; *Le sacré et le profane*, p. 171.

manifestă, ni se revelă, sînt bătute ca o medalie de momentul istoric ce le-a dat naștere". Omul, ca ființă concretă, autentică, se află totdeauna într-o „situație" istorică; sacralitatea se manifestă numai „într-o anumită situație istorică"[4]. Toate aceste teze ar constitui tot atîtea truisme dacă pe baza lor n-ar fi elaborată o întreagă tehnică de interpretare concretă și obiectivă, bine articulată în sistemul hermeneutic al lui Mircea Eliade.

Nu este deci vorba, în esență, de recunoașterea primatului evenimentului riguros datat și atestat documentar, de o istorie „evenimențială", ci de o istorie „tradițională", ca rezultat al tuturor achizițiilor, sedimentelor și interpretărilor produse de istorie. De o tradiție care are fără îndoială o dimensiune istorică, dar și o cauzalitate metaistorică: „Într-adevăr — cum arată și Mircea Eliade — cea dintîi și cea mai gravă siluire a unei tradiții religioase este judecarea ei, în exclusivitate, ca un fapt pur și simplu *istoric*. Orice idee și orice revelație, firește, devine «istorie» îndată ce e cunoscută și «trăită» de om. Adevărul acesta nu-l poate nega nimeni". Dar tot atît de adevărat este faptul că o tradiție religioasă poate avea și o origine „frivolă", nesemnificativă, întîmplătoare, umilitoare, după cum pot intra în joc și sentimente „prea umane": ambiția, dorința de putere, interesele unui grup social etc., dificil sau chiar imposibil de atestat documentar. Și totuși și aceste cauze pot crea *istorie:* „discuții, concilii, secte, propagandă"[5], experiențe și valori spirituale, în care „istoria" joacă un rol foarte modest.

Mircea Eliade reține și alte caractere ale tradiției, care transcend — toate — istoria istorizantă, evenimențială. Foarte

[4] *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 21; *La nostalgie des origines*, p. 82; *Images et symboles*, p. 39; *Traité d'histoire des religions*, p. 16.

[5] *Insula lui Euthanasius*, pp. 152—153.

importantă este, de pildă, desăvîrșita continuitate a tradiției, absența momentelor de ruptură, perfecționarea în interiorul unui sistem dat și acceptat. Spre deosebire de spiritul filozofic european, care se vrea personal, original, inedit, „filozofia indiană prezintă un perfect continuum; fiecare filozof pleacă de la punctul unde a rămas maestrul sau predecesorul său, reface drumul îndărăt, stabilizează pozițiile cucerite și trece mai departe pe aceeași linie de gîndire, însă"[6]. „Persistența" unei „clase de tradiții arhaice pînă în secolul XX"[7] confirmă, în esență, același fenomen. Acesta cunoaște și alte aspecte: existența „cadrelor tradiționale" face ca unele evenimente istorice, nașterea unor mari personalități religioase (Budha, Zarathrustra, Mahavira etc.) să fie absorbită și asimilată unor scenarii mitico-legendare, a „Salvatorilor Lumii", de pildă. Unele teme cosmogonice pot fi de asemenea descoperite în diferite tradiții istoricizate, precis localizate, personalizate etc.[8] Toate aceste argumente — și altele de același tip — îndreptățesc pe Mircea Eliade să inverseze raportul *tradiție — istorie*, în favoarea primului termen, considerat ca o noțiune supraordonată, o categorie globală a trecutului.

Situația privilegiată a tradiției are însă, mai presus de orice, un fundament hermeneutic esențial: existența noastră spirituală nu este decît rezultatul unei lungi serii de interpretări sedimentate, produsul unui proces hermeneutic esențial: „Chiar dacă *am dori-o*, noi nu putem renunța la hermeneutică deoarece sîntem rezultatul unui travaliu hermeneutic milenar. În fond, noi sîntem rezultatul interpretărilor și reinterpretărilor vieții, morții, conștiinței, creativității etc. elaborate de la presocratici încoace și chiar mai înainte..."[9] Reflexia

[6] *Șantier*, pp. 88—89.
[7] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 386.
[8] *Op. cit.*, II, p. 20, pp. 86—87.
[9] *Fragments d'un jorunal*, pp. 528—529.

actuală despre statutul hermeneuticii confirmă întru totul această poziție[10]. Viața intelectuală a umanității are drept urmare o geneză și totodată o perpetuitate hermeneutică. Tradiția poate fi salvată de întreruperi, amenințări, catastrofe, numai prin hermeneutică. Și ceea ce a fost adevărat pentru tradițiile spirituale exotice, extraeuropene, apărate de distrugerea lor completă de istorici, orientaliști, filozofi europeni, poate deveni la fel de adevărat și pentru tradiția culturală europeană în eventualitatea (nu chiar numai teoretică) a unor grave distrugeri viitoare[11]. În ambele ipoteze, hermeneutica salvează și perpetuează sensul tradiției. Funcția sa conservatoare asigură o permanență și o continuitate spirituală ce se dovedește, nu o dată, foarte precară.

Situarea consecventă în orizontul tradiției răspunde, în sfîrșit, și în modul cel mai complet posibil, și problemei „obiectivității" istorice. Dimensiunea sa imediată este a momentului istoric: „Noi am voit cu orice preț să prezentăm o istorie *obiectivă* a religiilor, fără a ne da totdeauna seama că ceea ce noi denumim *obiectivitate* corespunde modurilor de gîndire ale timpului nostru"[12]. Obiectivitatea se confundă de fapt cu recuperarea inevitabil actualizată și personalizată a tradiției. Istoricitatea momentului și a lecturii fuzionează. Ea absoarbe, recuperează și citește în texte, documente etc. întreaga tradiție anterioară, act predeterminat, produs el însuși al acestei tradiții. Tradiția universală coincide în felul acesta cu tradiția asumată de Mircea Eliade și de oricare alt hermeneut. Adevărul prezent al trecutului face corp comun cu adevărul trecut al prezentului, obiectivitatea resorbindu-se într-o fuziune de orizonturi și eficiențe reciproce. Nu există obiectivitate neutră, ci doar o unitate originară *trecut/prezent, i. e.*

[10] *Ermeneutica e tradizione* (Padova, 1963).
[11] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 84.
[12] *Images et symboles*, p. 35.

o tradiție actualizată în „mine" (interpret) și în „altul" (tradiția istorică)[13]. Obiectivitatea nu este posibilă în afara situației istorice a textului și interpretului, perspectivei sale, inserției într-un moment precis al unei tradiții istorice. Relația dintre tradiție și interpretare decurge din însăși situarea interpretului în sensul indicat de text, prin asumarea și asimilarea tradiției acestui sens[14].

2. Înțelegerea și interpretarea istorică

Obiectul interpretării — sensul și semnificația — revin în mod necesar și în planul istoric. De fapt, nici nu există sensuri și semnificații pure, aistorice. Toate sensurile și semnificațiile sînt în același timp istorice, implicit istorice. Preocuparea esențială a lui Mircea Eliade este, dealtfel, „hermeneutica sistematică a sacrului și a manifestărilor sale istorice"[1], descifrarea caracterului mitologic al tradițiilor istorice[2]. În esență: hermeneutica semnificațiilor istorico-religioase ale fenomenelor și comportamentelor religioase.

Pentru Mircea Eliade există două tipuri de istorie: mitică și cronologică, întrunite într-un foarte vast, cel mai vast depozit de semnificații posibile. Dacă „pentru omul societăților tradiționale tot ceea ce este semnificativ, adică creator și puternic s-a întîmplat la *început* în Timpul mitic", istoricul actual știe la fel de bine că „un fapt religios își dezvoltă toate

[13] Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 86.

[14] Paul Ricoeur, *Qu'est-ce qu'un texte*, in: *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen, 1970), II, p. 198.

[1] *La nostalgie des origines*, p. 14.

[2] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 109.

aspectele și își relevă toate semnificațiile totdeauna în Istorie, în sensul larg al termenului"[3]. Care este cauza excepționalei densități semnificative a istoriei? Mai întîi datorită faptului că în istorie, în concretul unei situații istorice, ideile sînt formate și „trăite" pe diferite nivele coexistente (religioase, economice, sociale, artistice etc.). Fiecare nouă „descoperire", „revelație", „creație magică" echivalează cu intuiția unei noi ordini a realității, care introduce o nouă semnificație și ierarhie cosmică. Aceasta se adaugă celor anterioare fără să le anuleze. Apoi datorită împrejurării că fiecare moment istoric dă un *alt* conținut acestor valori. De pildă: „«economicul» și «socialul» îmbracă în societățile tradiționale o semnificație total diferită de aceea pe care un european modern are tendința să le-o acorde". De aici rezultă că istoria adaugă în permanență noi semnificații, atît în sens pozitiv, prin „îmbogățire", cît și negativ, prin „degradare"[4]. De unde o întreagă dialectică a sensului originar al unui simbol și al istoriei sale, pe care hermeneutica este chemată s-o clarifice și s-o explice.

Obiectivul fundamental al metodei, în acest plan de investigație, constă în „a înțelege și a restitui toate semnificațiile (pe care un simbol) le-a putut avea în cursul istoriei". Ceea ce echivalează cu a spune că „cel mai mare merit al istoricului religiilor stă tocmai în efortul de a descifra într-un «fapt», bine condiționat de momentul istoric și de stilul cultural al epocii, situația existențială care l-a făcut posibil"[5]. Acest program se păstrează neschimbat pînă la capăt: studiul „pe viu" al unei religii arhaice actuale, datorită căruia vom

[3] *Naissances mytiques*, p. 12; *Le Chamanisme*, p. 12.

[4] *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 93; *Mitul reintegrării*, pp. 48—49; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 66; *Images et symboles*, p. 190, 212; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 265; *Traité d'histoire des religions*, p. 202.

[5] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 242.

putea înțelege și religiile istorice moarte; descoperirea semnificațiilor unei civilizații „prin propriii săi reprezentanți"; „am avut totdeauna ca obiectiv final degajarea sensului spiritual al materialelor studiate"[6]. „În ultimă analiză, ceea ce voim să cunoaștem este *semnificația* diferitelor modificări istorice care s-au produs în interiorul unei religii arhaice date". Sau, în sfîrșit, cu și mai multe precizări de nuanțe: „Obiectivul ultim... nu este de a observa că există un anumit număr de tipuri și scheme de comportament religios... ci de *a le înțelege semnificația*. Și aceste semnificații nu sînt *date* odată pentru totdeauna, ele nu sînt «fixate» într-o schemă religioasă, ci sînt, dimpotrivă, «deschise» în sensul că ele evoluează, se dezvoltă și se îmbogățesc în mod creator în cursul unui proces istoric (chiar dacă «istoria» nu este înțeleasă aici în sensul pe care-l are acest cuvînt pentru iudaism, creștinism sau pentru occidentul modern). În ultimă analiză, istoricul religiilor nu se poate lipsi de o hermeneutică"[7].

Dacă istoria „îmbogățește" fără încetare sfera semnificațiilor, rezultă că interpretările au în mod inevitabil o istorie. Fenomen curent, verificat — prin Mircea Eliade — și în istoria credințelor și ideilor religioase. Simbolurile au capacitatea de a se îmbogăți pe durata istoriei. Este evidența însăși că există „în istoria umanității mii de moduri de a valoriza lumea spiritului"[8], că „interpretările și revalorizările"[9] se succed fără încetare și că, prin urmare, hermeneutica are ea însăși o istorie. Mai mult decît atît: posibilitatea interpretării și a înțelegerii semnificațiilor istorice, și în ultimă analiză a istoriei, duce nu numai la instituirea, dar și la justificarea

---

[6] *Fragments d'un journal*, p. 56, 193.

[7] *Religions australiennes*, p. 10, 12, 197; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 265.

[8] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 93, 265.

[9] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 283.

ultimă a istoriei: „Hermeneutica — trage concluzia Mircea Eliade — ar putea să devină singura îndreptățire valabilă a Istoriei. Un eveniment istoric își va justifica apariția *cînd va fi înțeles*. Aceasta ar putea să însemne că lucrurile se întîmplă, că Istoria există numai pentru a obliga pe oameni să le înțeleagă"[10]. Istoria devine în felul acesta nu numai o posibilitate permanentă de interpretare, o justificare a hermeneuticii, dar și un adevărat produs hermeneutic, o „creație" hermeneutică autentică.

Raportul se inversează: adevărata istorie este cunoscută doar prin simbolismele și mitologiile sale[11], accesibile la rîndul lor numai printr-un „instrument hermeneutic"[12] adecvat. Așa cum Mallarmé susține că totul tinde spre o carte *(aboutir à un livre)*, tot astfel Mircea Eliade sfîrșește prin a recunoaște istoriei, „cărții istoriei", doar rațiunea și finalitatea de a fi interpretată. Ea există numai pentru că formează un obiect de interpretare, asimilată unui „text". Obiectul istoriei este însăși interpretarea sa. Concluzie aparent paradoxală, dar de o desăvîrșită consecvență.

Întregul efort al exegezei istorice tinde spre „înțelegerea" profundă a unor situații istorice. Acum, cînd cunoaștem sensul adevărat al sistemului de gîndire al lui Mircea Eliade, vom... înțelege și de ce — metodologic vorbind — „înțelegerea" nu putea să nu treacă, din punct de vedere strict euristic, *înaintea* istoriei: „Înainte de a face *istoria* unui lucru, trebuie mai întîi să înțelegem bine acest lucru, în el însuși și pentru el însuși". Înțelegerea presupune inițierea într-o ordine trans-istorică („sacră", „simbolică", „arhetipică") și raportarea consecventă la această ordine deoarece: „Adeziunea unui popor la un scenariu mitic sau la un altul, la una

[10] *Fragments d'un journal*, p. 537.
[11] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 43.
[12] *Religions australiennes*, p. 11.

sau alta din imaginile exemplare, spune mult mai mult asupra sufletului său profund decît multe din faptele sale istorice"[13]. Acest tip de înțelegere nu devalorizează cît de puțin istoria. El doar o reierarhizează în funcție de experiențele originare, fundamentale și constitutive ale unor comunități, de miturile sale naționale. În cazul poporului român: *Miorița*, *Legenda Meșterului Manole* etc. Elogiul interpretării istoriografice la B. P. Hasdeu are la Mircea Eliade, încă din tinerețe, aceeași semnificație[14].

Întreaga experiență și metodă hermeneutică fiind pe de altă parte circulară, ea poate urma — și adesea chiar reface din plin — parcursul invers: numai „reconstituind" istoria, *i. e.* scriind-o, interpretînd-o, izbutim s-o facem inteligibilă și să-i înțelegem semnificația. După cum — exemplu tipic de relație *trecut/prezent* — putem foarte bine elabora o filozofie *modernă* a istoriei, prin exegeza și interpretarea unor documente și soluții eminamente *arhaice*. Filozofia „personală" a istoriei din *Le Mythe de l'éternel retour* nu este elaborată după o altă metodă[15]. În general, istoria și hermeneutica au permanenta ambiție de a se întoarce la „origine", de a înțelege rădăcinile fiecărei culturi și, în ultimă analiză, „de a înțelege istoria spiritului în totalitatea sa, începînd din paleolitic". Este deci vorba de „o adevărată istorie universală a spiritului"[16] scrisă într-un spirit totalizant și interpretativ, iar nu fragmentar și pozitivist. Istoria universală conduce spre o hermeneutică universală încă de la Schleiermacher[17]. „Antropologii — încheie Mircea Eliade — au risipit prea mult

[13] *Images et symboles*, p. 36; *Naissances mystiques*, p. 53, 91; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 185.

[14] *Introducere*, în: Bogdan-Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, I, p. XLVII.

[15] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 9.

[16] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 140.

[17] Pierre Fruchon, *Compréhension et vérité dans les sciences de l'esprit*, în: *Archives de philosophie*, XXIX (1966), p. 283.

timp încercînd să reconstituie *istoria* culturilor primitive și foarte puțin să *le înțeleagă semnificația*"[18].

Încadrarea acestei concepții în propria sa tradiție și context istoric corespunde integral spiritului și literei sale. Cunoașterea hermeneutică se confundă cu însăși tradiția acestei cunoașteri. Tradiția — la Hans-Georg Gadamer ca și la Mircea Eliade — este legitimă, pozitivă, referință de autoritate, semnificativă, productivă etc. Ea este necesară pentru a vedea limpede, a „filtra" prezentul. Dealtfel, nu cunoaștem decît *în* și *prin* tradiție, nu interpretăm — cum reia și Paul Ricoeur — decît în interiorul unei tradiții[19]. Ființa însăși are o dimensiune tradițională, altfel spus tradiția este ontologică. Despre realitatea istorică a ființei se vorbește în filozofia occidentală cel puțin de la Hegel încoace și hermeneutica modernă reia — prin Bultmann, prin Gadamer — aceeași idee: ființa istorică și cunoașterea istorică se confundă, tradiția este un *alter ego* etc.[20] Să ne reamintim și de repetatele declarații de solidaritate ale lui Mircea Eliade cu spiritul primitiv și lumea arhaică, de concepția sa privitoare la „transpunere" (II, 5), etc.

Actul înțelegerii (II, 4) se confundă prin urmare cu actul înțelegerii tradiției. Ca și Hans-Georg Gadamer[21], Mircea Eliade își pune în permanență problema asimilării tradiției primitive, a „deschiderii" spre tradiție, a modului de a și-o apropia, a o face într-un cuvînt accesibilă. Altfel spus, a sta-

[18] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 26.

[19] Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 66, 80, 82; idem, *Wahrheit und Methode*, p. 261; Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 7, 31; Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione* (Milano, 1972), p. 54, 59.

[20] Rudolf Bultmann, *op. cit.*, p. 228; Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 66; idem, *Wahrheit und Methode*, p. 261, 340.

[21] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. IX, p. 307.

bilirii raportului viu cu tradiția, a disponibilității receptive față de tradiție, a asimilării mesajelor sale. Interpretul dobîndește conștiința istoriografică a textelor, mai precis a istoriei în acțiune, care-și face în permanență „efectul". Intervine așa-zisa *Wirkungsgeschichte*: acțiunea exercitată în istorie de operele trecutului. În ea fuzionează atît investigația istorică, transmiterea unei tradiții prin erudiție, cît și conștiința realității istorice, inclusiv a situației istorice a cercetării[22].

Înțelegerea istoriei se produce totdeauna în interiorul unei conștiințe istorice, ea însăși fiind istorică. Înțelegerea continuă și se confundă cu devenirea istorică[23]. Ea realizează în felul acesta o mediere permanentă între istorie (tradiție) și prezent, ilustrează eficiența trecutului în prezent, asimilează stadiul „originar" al cunoașterii stadiului său actual[24]. Conștiința hermeneutică actualizează doar sensul, nu și realitatea trecutului. Este evident că Mircea Eliade raționează și acționează în același spirit: mișcare circulară trecut — prezent, respectiv tradiție — interpretare actuală — anticipare prin tradiție[25]; înțelegerea — în prezent — a ansamblului tradiției și înțelegerea de sine în interiorul acestui ansamblu; situarea textului, a documentului etc. în realitatea istorică ce include și pe interpret; prinderea sensului global al tradiției care constituie și o deschidere, o anticipare a viitorului[26]. Istoria realizează propria sa hermeneutică și în înțelesul că nu-și dezvăluie sensul ultim decît la sfîrșitul său. Cu alte

---

[22] Idem, *op. cit.*, pp. 261—268, 283, 342—344; *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: *Kleine Schriften* (Tübingen, 1967), I, pp. 114—115.

[23] Idem, *Wahrheit und Methode*, p. XXVIII.

[24] Idem, *op. cit.*, p. XVI, XVIII.

[25] Idem, *op. cit.*, p. 277; Pierre Fruchon, *op. cit.*, p. 301.

[26] Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, pp. 68, 69.

cuvinte, sensul „adevărat" al istoriei rămîne doar cel eshatologic[27]. Ori de cîte ori Mircea Eliade vorbește de „eshatologie", el ajunge în mod necesar — fie și implicit — la aceeași concluzie.

3. Condiționarea istorică

Orientarea fenomenologică a hermeneuticii lui Mircea Eliade, preocupată în mod fundamental de esența și structura fenomenului religios, a putut da adesea impresia unei minimalizări și chiar ignorări a factorului istoric. S-a constituit chiar și un clișeu al „aistorismului" sau „antiistorismului" la Mircea Eliade, asupra căruia vom reveni în capitolul următor. În realitate, lucrurile nu stau deloc astfel, și cel în cauză a protestat în repetate rînduri împotriva unei asemenea acuzații neîntemeiate. El ia „în considerare istoria", nu exclude niciodată „fundamentul istoric[28], se situează în „perspectivă istorică" încă din tinerețe. Mircea Eliade recunoaște de timpuriu semnificația și eficiența tradiției, continuității, solidarității organice a fazelor istoriei: „A avea «perspectivă istorică», înseamnă a-ți da seama de tot ce te leagă de trecut, de a cunoaște treptele progresului științific"[29]. În sfîrșit: „Tot ceea ce este *istorie* interesează[30]. Mircea Eliade se declară în dezacord doar cu exclusivismul istoricist, pozitivist, cu determinismul strict, mecanicist, al secolului XIX și a prelungirilor

[27] Claude Geffré, *Le théologie de l'histoire comme problème herméneutique*, in: *Herméneutique et eschatologie* (Paris, 1971), p. 52.

[28] *Note for a Dialogue*, p. 240; *Forgerons et alchimistes*, p. 56.

[29] *Fragmentarium*, p. 108.

[30] *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, p. 66.

sale actuale. Dar toate acestea vor reieși mai limpede din cele ce urmează.

Un prim fapt este incontestabil, subliniat cu insistență și de Mircea Eliade: actele și comportamentele umane sînt condiționate istoric, „în situație" istorică, manifestate în istorie, de-a lungul istoriei. Și prin simplul fapt că se manifestă în istorie — fenomenul religios sau oricare altul — el „este limitat, condiționat de istorie", „bătut ca o medalie de momentul istoric care i-a dat naștere"[31]. Să mai producem noi dovezi? „Toate fenomenele religioase — insistă Mircea Eliade — sînt condiționate. Nu există fenomen religios *pur*. Fenomenul religios este totdeauna și un fenomen social, economic, psihologic și, bineînțeles, istoric, deoarece el se produce într-un timp istoric și este condiționat de tot ceea ce a avut loc înaintea sa"[32]. Aceste declarații se repetă mereu: „Bineînțeles, sîntem condiționați de structurile economice și sociale"[33] etc.

Condiționare istorică înseamnă în același timp geneză, creație, „producție" istorică și este de observat că Mircea Eliade scoate în evidență în repetate rînduri tocmai această realitate. Mai întîi, la un nivel individual, de situare istorică a ființei umane: „Omul ca ființă istorică, autentică și concretă este «în situație». Existența sa autentică se realizează în istorie, în timp, în timpul *său* — care nu este cel al tatălui său"[34]. Că este vorba, în esență, doar de o descoperire a gîndirii occidentale (= „omul este în mod esențial o ființă temporală și istorică ce nu este — și nu poate să fie decît ceea ce l-a făcut istoria"[35]), acest fapt nu infirmă teza condiționării:

---

[31] *Images et symboles*, pp. 38—39.

[32] *La nostalgie des origines*, p. 114.

[33] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 135; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 115; *Le sacré et le profane*, p. 19; *Forgerons et alchimistes*, p. 121.

[34] *Images et symboles*, p. 39.

[35] *Le Yoga*, p. 8.

Mircea Eliade, gînditor român și european, gîndește în mod necesar doar ca român și european: „A te recunoaște ca rezultat al evenimentelor istorice, în sensul modern al termenului, înseamnă a te considera ca produsul tuturor libertăților și extravaganțelor predecesorilor și contemporanilor tăi. Și mai ales: produsul fanteziilor și nebuniilor acestora. Român sînt ceea ce sînt, mă găsesc unde mă găsesc, nu numai fiindcă Traian a cucerit Dacia și Occidentalii nu s-au pus de acord între ei ca să reziste victorios lui Baiazid, dar și fiindcă a existat Genghis-Khan (...) Hitler" etc. Dar această situare precis localizată în timp și spațiu nu neagă principiul general al determinării, dimpotrivă. În consecință, ce înseamnă în esență „omul istoric"? „Mai întîi acest lucru: noi sîntem rezultatul evenimentelor care nu mai pot fi abolite. Sîntem ceea ce sîntem pentru că, înaintea noastră, cu sute de mii de ani înaintea noastră, s-a întîmplat cutare și cutare lucru"[36].

Acest „noi" — precizare fundamentală — are în același timp o dimensiune și un conținut colectiv. Nu este vorba numai de o istorie individuală ci și colectivă, a întregii comunități. Individualul și supraindividualul sînt deopotrivă de „colective" și de „istorice". Numai această perspectivă „poate da seama de *adevărata* istorie a omenirii, adică de trăirea ei reală, de descoperirile ei colective, de progresul sau regresul ei; în orice caz, de o istorie pe care au făcut-o *toți* oamenii și la care toți oamenii țin, dovadă că o păstrează și o folosesc"[37]. Fără a ignora cîtuși de puțin aspectul său material sau evenimențial, este evident că pentru Mircea Eliade creația istorică a omenirii culminează în fapte și evenimente spirituale. Dar și acestea din urmă sînt „în mod necesar condiționate de toți factorii determinanți pentru om, de la anatomie

[36] *Fragments d'un journal*, pp. 321—322.
[37] *Insula lui Euthanasius*, p. 106.

și fiziologie pînă la limbaj"[38]. Ele aparțin unor structuri colective specifice, a căror identitate istorică este nu mai puțin determinată. Pentru a le defini, Mircea Eliade se folosește de expresia romantică *Zeitgeist*[39]. Element în același timp de unificare și diferențiere, căci asimilarea acestui „spirit al timpului" cunoaște o gamă vastă de prelucrări și medieri naționale.

Factorul cultural colectiv este deci, în ultimă analiză, național, expresie a unei culturi naționale. In orice creație culturală „se regăsesc... dominantele culturii care l-a creat sau l-a împrumutat". „Pentru că istoria nu este produsă întotdeauna de pîntec — ci de credințe, de dogme, de fapte spirituale, așadar"[40]. Există fără îndoială fenomene de circulație și imitație — viața spirituală a omenirii este un permanent proces de receptare și osmoză —, dar „fiecare grup etnic a asimilat doar ceea ce era conform structurii sale mentale și nivelului său spiritual specific"[41]. Cum trebuie să fie această cultură națională înțelegem limpede dintr-un articol polemic de tinerețe: „Nu e nici un păcat în asimilare; păcat e numai în asimilarea unor formule abstracte, exterioare, automate". După Mircea Eliade ideologia pașoptistă europeană n-ar fi fost adecvată realităților istorice românești, structurii sale „organice", fiind fără „priză directă cu realitatea"[42]. În această privință, gînditorul reia vechea polemică a „formelor fără fond" („formulă moartă, stearpă și ineficace"), care coincide de fapt cu însești începuturile culturii noastre moderne[43]. Nu

[38] *Images et symboles*, p. 40.

[39] De ex., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 249.

[40] *Notes de démonologie*, p. 198; *Cultura*, in: *Cuvîntul*, III, 885, 4 octombrie 1927.

[41] *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, p. 64.

[42] *Pașoptism și umanism*, in: *Floarea de foc*, II, 1, 25 martie 1933.

[43] Adrian Marino, *Din istoria teoriei „formă fără fond"*, in: *Anuar de lingvistică și istorie literară*, XIX (1968), pp. 185—188.

este locul a relua — în acest cadru — o atît de veche și vastă dezbatere și a decide într-un sens sau altul. Esențial în ordinea noastră actuală de preocupări este doar recunoașterea caracterelor unei adevărate culturi naționale: tradiționale (= produsul unei istorii proprii), autentice (= expresie a spiritului său creator și a realităților locale), organice (= care se dezvoltă organic și asimilează selectiv și progresiv conform necesităților sale specifice). Nu este deci greu de observat importanța hotărîtoare atribuită de Mircea Eliade factorului istoric. În concepția sa, „colectiv", „istoric" și „tradițional" sînt noțiuni cvasisinonime, situate în orice caz în cea mai strictă interdependență[44].

Punctul său de plecare constă prin urmare (pentru a sintetiza) într-o triplă determinare istorică: 1. Orice fenomen spiritual are o geneză și o condiționare istorică: „Etnologia nu cunoaște un singur popor care să nu se fi schimbat în cursul timpului, care să nu fi avut o «istorie»; totul se manifestă în concretul istoric și totul este condiționat într-un fel oarecare de istorie", „fiecare ființă istorică poartă în sine o mare parte a umanității dinainte de istorie"; „viața religioasă a umanității înfăptuindu-se în istorie, expresiile sale sînt în mod fatal condiționate de multiplele momente istorice și stiluri culturale"[45]; 2. Condiționarea istorică dă naștere la noi contexte istorice; de pildă, noul context cultural, în Europa secolului XIX și XX, a străvechiului mit al „vîrstei de aur"[46]; 3. Condiționarea istorică determină la rîndul său noi valori

[44] Despre sensurile noțiunii de „istorie" la Mircea Eliade (procese de difuziune, circulație, modificare; succesiune de evenimente; condiționare și determinare), cf. și Dario Rei, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa. Note su Mircea Eliade*, in: *Rivista di Storia e Letteratura*, VIII (1972), pp. 539—540.

[45] *Aspects du mythe*, p. 173; *Le Chamanisme*, p. 13; *Images et symboles*, p. 14; *Le sacré et le profane*, p. 57, etc.

[46] *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 194—195.

și semnificații, care au fiecare propria lor „istorie". Orice simbol are o istorie în sensul că el apare într-un anumit moment istoric, cu semnificații diversificate și îmbogățite pe parcursul istoriei[47]. Asupra solidarității și circularității acestor determinări istorice, atît de evidente, nu mai este nimic de adăugat.

Trebuie menționat totuși că la Mircea Eliade momentul genetic al unui simbol, credințe sau idei religioase are și o istorie, așa-zicînd, „existențială". Istoria spirituală începe odată cu primele intuiții ale umanității, formate după cum știm prin „revelația unei semnificații profunde și neașteptate"[48] Pentru a ne limita doar la *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, prin astfel de „revelații" (noțiune care n-are nimic mistic sau misterios în substanța sa) au apărut și s-au format ideile de: spirit, transcendență, timp, spațiu, forță, viață/moarte, model-arhetip, umanitate, nemurire, regalitate etc. În alte lucrări se arată cum s-au născut ideile de sacru/profan, paradis, perfecțiune etc.

Ceea ce se întreprinde, de fapt, este o adevărată „arheologie" a imaginației și rațiunii umane, împreună cu punerea în lumină a substratului „istoric" al mutațiilor ontologice ale ființei umane. Argument — după noi hotărîtor — pentru respingerea tezei presupusului antiistorism radical al lui Mircea Eliade. Căci un savant care recunoaște agriculturii sau metalurgiei inaugurarea unor noi etape în viața umanității și drept urmare modificarea întregii sale structuri mentale, nu poate fi învinuit în nici un caz de ignorarea cauzalității istorico-materialiste: descoperirea metalelor, de pildă, a schimbat modul de a fi al omului, trecerea de la nomadism la existența sedentară a produs o „profundă criză spirituală", schimbarea regimului muncii (de la preistorie la lumea modernă)

[47] *Op. cit.*, p. 263; *Images et symboles*, pp. 263—265.

[48] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 317.

modifică radical concepția despre timp[49] etc. Există însă și alte dovezi de „materialism", am spune cvasidialectic, chiar dacă întreaga concepție despre istorie a lui Mircea Eliade nu se reduce, fără îndoială, numai la o formă sau alta de determinism istoric.

Nu mai revenim asupra fenomenelor — atît de istorice — de transmisie, circulație[50] și interdependență: „Solidaritatea obligatorie a întregii umanități, începînd de la un anumit moment, cu evenimentele istorice care s-au produs în cîteva regiuni bine determinate ale globului"[51]. Reținem doar nexul fundamental dialectic al istoriei: procesul organic al confruntării dintre nou și vechi, distrugerea și reconstrucția permanentă. Ideea apare încă într-un articol de tinerețe: „În istorie — observă Mircea Eliade — nimic nu se dizolvă definitiv, înainte ca alt lucru să-i ia locul". Sau și mai precis: „Nimic nu se petrece izolat și secționat în viață, cu atît mai puțin în istorie. Pe de o parte se distruge, pe de alta se construiește. Dedesupt a început putrefacția, deasupra au înflorit florile. O continuă primenire, o continuă palingeneză asta este viața"[52]. Istoria este deci și la Mircea Eliade o neîncetată confruntare de forțe ale tradiției și înnoirii, ale trecutului și prezentului. Nu numai că istoria, ca fenomen contingent, nu se oprește la un stadiu arhaic sau arhetipal, dar ea se face mereu sub ochii noștri, se regenerează neîncetat. Este cu alte cuvinte plină de inedit și inovație, o posibilitate perpetuă de actualizare și creație.

---

[49] *Cosmologie și alchimie babiloniană*, pp. 93—94; *Forgerons et alchimistes*, p. 18, 48, 121, 124, 156—157; *On Prehistoric Religions*, p. 145 cf. și Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 63.

[50] *Notes de démonologie*, p. 198.

[51] *Forgerons et alchimistes*, p. 121.

[52] *Un nou clasicism*, in: *Discobolul*, 9/mai 1933, p. 4.

Mircea Eliade subliniază nu odată capacitatea enormă de invenție a istoriei, originalitatea sa funciară, caracterul său „deschis"[53], inepuizabil. Faptul că aceste observații sînt scoase aproape în exclusivitate din studiul fenomenelor religioase atît de prestructurate, de „arhetipale", ne apare deci cu atît mai semnificativ. Savantul știe că „modificările produse de împrejurările istorice n-au fost primite pasiv, ci au ocazionat inovații religioase"[54], că realitatea supremă este „*creativitatea* spiritului uman"[55], că numai istoria face posibilă și garantează noutatea: „Cu alte cuvinte, dacă *Bhâgavat-Gita* se prezintă — istoric vorbind — ca o nouă sinteză spirituală, ea nu apare «nouă» decît ochilor noștri condiționați de Timp și Istorie"[56]. Mircea Eliade subliniază ori de cîte ori are prilejul caracterele „noutății" unei religii sau ale unui fenomen religios, elementele lor de „originalitate", de „cea mai neașteptată inovație"[57]. Dovadă concretă, experimentală, a unicității fenomenului istoric, a „individualității" și deci a irepetabilității sale.

În această privință, Mircea Eliade prezintă înrudiri vădite cu Rickert, Croce și ceilalți filozofi contemporani ai „individualității" și „alterității" fenomenului istoric. Istoria este o știință a faptelor unice, irepetabile și a condițiilor lor specifice. De unde și sensibilitatea, acuitatea lui Mircea Eliade pentru toate condițiile istorice, primitive dar și moderne, ale „societății industriale", bunăoară, pentru „modele culturale" ale secolului XX[58] etc. Cine a urmărit cu oarecare atenție *întreaga* activitate publicistică a lui Mircea Eliade de pînă la

[53] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 296.
[54] *Religions australiennes*, p. 10.
[55] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 166.
[56] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 231.
[57] *Op. cit.*, II, p. 166, 185, 267, 313, 393.
[58] *Forgerons et alchimistes*, p. 155; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 11 sq.

1940 (observație valabilă și după această dată), constată cu ușurință că el a avut conștiința și că a trăit cu cea mai mare intensitate prezentul istoric al epocii, cu toate crizele, exaltările și controversele sale. Ne gîndim nu numai la foiletoanele din *Cuvîntul*, dar și din *Vremea*, și din multe alte publicații ale timpului...

Că noutatea poate fi nu numai ascendentă ci și descendentă, că dezvoltarea istorică străbate perioade de progres, dar și de decadență, iată încă o dovadă a realității procesului istoric. Mircea Eliade știe foarte bine că toate ideile, de pildă, religioase și nereligioase, urmează o curbă, o evoluție, care nu exclude degradarea, coruperea — dimpotrivă. Exemplul cel mai tipic este oferit de trecerea de la sacru la profan, la completa camuflare și laicizare a miturilor și simbolurilor religioase. Din expresiile simbolice ale unor hierofanii, ideile religioase devin doar obiecte de erudiție și compilație, de „cultură" sedimentată, arhivistică. Alteori, semnificațiile religioase se pierd total și mitul se transformă într-un simplu scenariu literar integral laicizat[59]. În orice caz, toate semnificațiile au o „istorie" care se cere scrisă. După cum toate semnificațiile fenomenelor culturale actuale beneficiază la Mircea Eliade de aceeași consecventă raportare și perspectivă istorică. Cu astfel de constatări ne-am întîlnit în repetate rînduri. Dar abia acum ele își primesc întreaga lor încadrare și explicație istorică.

Dar cea mai directă și însemnată împlinire a istoriei în procesul hermeneutic este istoricitatea interpretării și înțelegerii hermeneutice înseși. Hermeneutica lui Mircea Eliade, nu mai puțin condiționată ca oricare alta, este „istorie" asimilată și interpretată, care interpretează la rîndul său, în cadrul unui anumit moment istoric. Înscrisă într-o tradiție, această hermeneutică este implicit „tradițională" în sensul că absoarbe și valorifică o serie de elemente date, tradiționale.

[59] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 96, 385.

Mai mult decît atît: ea are adesea conştiinţa interpretării „în conformitate cu anumite canoane tradiţionale“[60], aşa cum se întîmplă în toate culturile tradiţionale unde modul de înţelegere a simbolului şi mitului este totdeauna prescris şi ritualizat. El face parte dintr-un sistem de norme care definesc o concepţie de viaţă şi un nivel de cultură. Din care cauză, atunci cînd se schimbă perspectiva istorică se poate vorbi într-adevăr de un fenomen cultural important[61]. Interpretările romane ale religiei eline, celtice, germanice ilustrează (pentru a da un exemplu enorm) acelaşi fenomen. Instituită de tradiţie, interpretarea canonică are implicit şi conştiinţa superiorităţii sale asupra interpretărilor accidentale, supuse conjuncturii istorice imediate. Interpretarea tradiţională este prin definiţie stabilă, esenţială şi hermeneutică. Iată de ce Mircea Eliade se situează, în general, în sensul perspectivei istorice tradiţionale, pe care o asumă şi o continuă. El depăşeşte cronologia strictă în favoarea marilor transformări şi etape spirituale şi nu confundă niciodată data redactării unor scrieri, a unui document, cu adevărata geneză şi cronologie interioară a ideilor filozofice şi religioase vehiculate de textele scrise. Istoria acestor idei este aproape imposibil de fixat în faza orală, prealfabetică, a circulaţiei lor[62]. Chiar atunci cînd Mircea Eliade procedează în mod inevitabil prin datarea istorică a unui eveniment religios[63], hermeneutica sa progresează totdeauna numai prin reelaborare şi dezvoltare proprie, supraistorică. Criteriul istoric este absorbit în cel hermeneutic, care începe să se desfăşoare în sensul sistemului său specific.

---

[60] *Insula lui Euthanasius*, p. 29.

[61] *Le mythe de l'alchimie*, p. 157.

[62] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 322; II, pp. 51—52, 176; *Forgerons et alchimistes*, p. 95.

[63] *Op. cit.*, II, p. 12, 47.

Această interpretare (de trei ori istorică: prin condiționare, situare și obiect) nu devine eficientă decît prin integrare în context. Relația *parte-tot* are deci și o dimensiune contextuală: raportarea necesară la totalitatea factorilor și condițiilor ce au dat naștere și care au determinat structura unui fenomen. Este și explicația permanentei raportări a lui Mircea Eliade la contexte, a sublinierii riguros metodologice a importanței „contextelor culturale și religioase", a „contextului istorico-cultural".[64] Acestea fixează și sporesc semnificația fenomenelor interpretate, fac posibilă înțelegerea, ierarhizarea și valorificarea lor. Iată de ce Mircea Eliade se străduiește să „restituie" alchimia „contextului său original", anumite experiențe mistice „contextului lor tradițional", vrăjitoria „contextului care îi este propriu"[65] etc. Metoda rămîne invariabilă: „Situarea problemei în adevăratul său context". Cînd acesta lipsește, „dificultatea interpretării corecte a unui complex religios multivalent în absența contextului său mitico-ritual specific"[66] devine evidentă. „Izolată de contextul său mitologic", o aserțiune oarecare „nu este decît o pretențioasă platitudine"[67] ș.a.m.d. Să ne reamintim, în sfîrșit, și de fenomenul polivalenței semnificației (II, 3), a simbolului (III, 9, c) etc. El nu se poate produce decît prin „valorizare în contexte multiple"[68].

Că toate aceste idei și observații aparțin la rîndul lor unui context teoretic hermeneutic mai larg, faptul dovedește odată mai mult existența și eficiența principiului contextual. Doar contextul original poate da semnificația originară și adevărată

[64] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 273; cf. și *Forgerons et alchimistes*, p. 110.

[65] *Le mythe de l'alchimie*, p. 7, 157; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 96, 127.

[66] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 35, 146.

[67] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 47.

[68] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 235.

a unei opere, repetă Hans-Georg Gadamer după Schleiermacher. Numai „contextului precis delimitat", situării concrete într-un moment istoric precis îi corespunde „înțelegerea adevărată".[69] De „legea contextului" vorbește și Paul Ricoeur,[70] de „situarea istorică", Emilio Betti,[71] și alții. În domeniul specializat al hermeneuticii antropologice și istorico-religioase aceste idei sînt la fel de curente. Ce este explicarea „funcționalistă" a lui B. Malinovski decît tot o explicare contextuală? Sau „exegeza istorică" a lui Bultmann? Sau orientarea neopozitiviștilor moderni, adepți ai „relativismului cultural",[72] *i.e.* a contextului istoric specific? Cu observația, în cazul din urmă, că se produce o adevărată fetișizare a factorului istoric, o supralicitare a fenomenului istorico-religios strict individual, sustras cu tenacitate oricărei esențializări, generalizări, schematizări și tipizări. Din instrument hermeneutic esențial, concepția contextului istoric pur etnologic, pulverizat și steril „documentar", devine de fapt o frînă și o poziție metodologică îngustă, mult sub hermeneutica de tip Mircea Eliade.

4. Istorie, supraistorie, „antiistorie"

Recunoașterea „condiționării" nu epuizează totuși nici pe departe atitudinea lui Mircea Eliade față de istorie. Există, într-adevăr, în gîndirea sa și o serie de orientări și teoreti-

[69] *Wahrheit und Methode*, p. 158, 282—283, 292.

[70] *Le conflit des interprétations*, p. 9.

[71] *Teoria generale della interpretazione*, I, 2, pp. 403—404, 426, 533.

[72] H. J. W. Drijwers — L. Leertouwer, *Epilogue*, in: *Religions, Culture and Methodology*, Ed. by Th. O. Van Baaren, H. J. W. Drijwers (The Hague-Paris, 1973), pp. 162—163.

zări care pot îndreptăți caracterizarea (poate și acuzația) de „antiistorism", de „hermeneutică anistorică" sau „metaistorică",[1] de situare în orice caz într-un orizont supraistoric. De unde provine această „dualitate", ca să nu spunem „contradicție"? Explicația esențială este una singură: se omite faptul, după noi fundamental, că Mircea Eliade recunoaște în realitate o dublă condiționare: istorică și supraistorică. Antropologia sa — cum s-a și observat dealtfel cu deosebită pertinență — este de fapt „dualistă", cu piciorul „în două lumi", constituită pe două nivele: „istorică" și „mitică".[2] Prin „mitic" trebuie să înțelegem totdeauna la Mircea Eliade situația paradigmatică a spiritualității religioase exprimată în formele sale cele mai arhaice, deci cele mai pure. Orice om trăiește într-un orizont istoric, ce coincide sau nu cu orizontul istoric strict actual, cotidian: cazul — aproape anecdotic — al istoricului Mommsen, care se orienta cu ușurință în Atena secolului V, complet pierdut în Berlinul zilelor sale.[3] Lumea greacă și romană era „lumea sa", nivelul experienței sale istorice, în același timp foarte real, foarte personal și foarte anacronic. Situație exemplară, într-un fel, pentru dubla condiționare „istorică" a omului, urmată de toate decalajele, desincronizările și contradicțiile „temporale" ale existenței.

Adevărul este că pentru Mircea Eliade istoricitatea omului are o dublă rădăcină: totalitatea evenimentelor istorice ce nu pot fi abolite și totalitatea evenimentelor decisive petrecute *illo tempore* și care constituie istoria mitico-simbolică a colectivității, tribului, clanului etc. Este deci vorba de două moduri deosebite de a fi „constituit" de istorie, de a te recu-

[1] Dario Rei, *op. cit.*, p. 552; definiția cea mai agresivă („fortemente ostile allo storicismo"), in: *Enciclopedia Europea* (Torino, 1976), s. v., IV, p. 449.

[2] I. P. Coulianu, *L'anthropologie philosophique*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 206.

[3] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 31.

noaște produs al istoriei. Căci așa-zisul „om anistoric «primitivul»", omul civilizațiilor tradiționale) se consideră nu mai puțin rezultatul unor evenimente". Doar că aceste „evenimente" au pentru el un caracter prodigios și exemplar: crearea lumii și a omului, fundarea supranaturală a instituțiilor civile și religioase etc.[4] Participarea la acest tip de istorie exemplară, modelizată, nu exclude cîtuși de puțin solidarizarea cu viața cotidiană, comunitară, a tribului. Există deci cel puțin două ritmuri temporal-istorice: al contemporaneității istorice și al supraistoriei[5], ritmuri care pot coexista, alterna, interfera etc. În mitologie este dealtfel lipsit de sens să vorbești de „originalitate" și „arhaic" în accepția istoric-cronologică a cuvîntului.[6] De unde o dublă condiționare istorică: una nu implică, dar nici nu exclude, pe cealaltă. Dincolo de condiționarea temporal-istorică, există condiționarea „arhetipică" a cărei semnificație este nu mai puțin „istorică". Depășirea oricărui tip de condiționare istorică aparține de fapt doar metafizicii și psihologiei profunzimilor, indiene, europene[7] etc.

În acești termeni trebuie deci pusă, după noi, problema istoriei și a supraistoriei la Mircea Eliade, a istoricizării și dezistoricizării, a trăirii în istorie și a participării la metaistorie. De unde realitatea a două tipuri de istorie, și deci de istoriografie: 1. istorie profană, evenimențială, cronologică, fragmentară, pragmatică; 2. istorie sacră, primordială, „adevărată", exemplară, a „începuturilor".[8] Mircea Eliade revine atît de des și insistent asupra acestei disocieri, încît nu ezităm să vedem

---

[4] *Fragments d'un journal*, pp. 321—322.

[5] *Images et symboles*, pp. 40—41.

[6] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 90.

[7] *Le Yoga*, pp. 8—9.

[8] Definiții sintetice mai puțin cunoscute: *The Dragon and the Shaman. Notes on a South American Mythology*, in: *Man and his Salvation*, Ed. by Eric J. Sharpe and John R. Hinnells (Manchester University Press, 1973), pp. 99—100.

în concepția amintită un principiu de bază al hermeneuticii sale. Ea nu-și propune ca obiect istoria istorizantă și nu are, cu atît mai puțin, obsesia și superstiția unei astfel de istorii. Dar n-o neagă în planul său specific de referință, convins doar că această istorie nu condiționează și nu definește *totalitatea* experienței și existenței umane.[9] Condiționarea istorică nu epuizează, știm bine, fenomenul religios. Istoria obiectivă evenimențială și cauzalitatea sa specifică nu explică o serie întreagă de comportamente și semnificații umane, nu lămurește aspectele atît de evidente — cel puțin la anumite nivele istorice — a rezistenței la istorie, nu ne ajută să înțelegem ceea ce se poate numi (în spiritul lui Mircea Eliade) realitatea formelor „supraistorice". Aceste fenomene de dezistoricizare se cer privite cu o oarecare atenție.

Ele se lasă observate mai ales într-o zonă unde „se mențin încă intuițiile și comportamentele arhaice, refractare vicisitudinilor istoriei culturale",[10] unde sacrul și formele sale tipologice sînt încă eficiente. Se poate dealtfel spune că tipologia formelor supraistorice coincide în general cu tipologia formelor sacralității (III, 9), începînd cu realitatea arhetipului. Este evident că pentru Mircea Eliade istoria este constituită și din totalitatea actelor de repetiție determinate de un arhetip,[11] care rămîne — pentru totalitatea acestor manifestări — referința semnificativă pe bază. Relațiile dintre arhetipi și istorie sînt ambigui, dar nu mai puțin reale, obiective și profund semnificative. Mai întîi arhetipurile reprezintă, într-un anume sens, însuși „scheletul" istoriei. Ele „susțin" istoria,[12] alcătuiesc

[9] *Le Chamanisme*, p. 11; în același sens și Dario Rei, *op. cit.*, pp. 538—542: *Religione e storia.*

[10] *Forgerons et alchimistes*, p. 93.

[11] Textele esențiale: *Histoire et archétypes (Images et symboles*, pp. 41—47) și *Archétypes et répetition (Le mythe de l'éternel retour*, pp. 13—64).

[12] *Images et symboles*, p. 229.

o infrastructură în același timp stabilizatoare și creatoare. Apoi, orice nouă epifanie a arhetipului are un inevitabil conținut istoric, schema esențială rămînînd nealterată: „Istoria — arată Mircea Eliade — adaugă în permanență semnificații noi, dar acestea nu distrug structura simbolului".[13] El mai observă că spre deosebire de Freud, „Jung ține seamă de istorie: arhetipii, structurile inconștientului colectiv, sînt încărcate de «istorie». Nu mai este vorba, ca la Freud, de o spontaneitate «naturală» a fiecărui individ — ci de un imens rezervor de «amintiri istorice»: memoria colectivă unde supraviețuiește, în esență, istoria întregii umanități".[14] În lumina acestor texte, înclinăm mai curînd să dăm dreptate celor care văd în istorie varietățiile unui arhetip,[15] decît unor comentatori ai lui Mircea Eliade care cred că arhetipul se eliberează complet de orice realitate și reziduuri istorice, opus în mod radical istoriei etc.[16] Să mai amintim că orice arhetip nu poate fi definit și studiat decît de la nivelul actual al conștiinței istorice? Că această „lege" fundamental hermeneutică nu poate face excepție nici în cazul arhetipului „supraistoric"?

Situația mitului este substanțial identică: mitul instituie o ruptură între timpul mitic *(illud tempus)* și timpul istoric,[17] proiectează pe individ într-un „supratimp istoric", îl smulge cadrelor timpului individual, cronologic, istoric, pentru a-l situa — cel puțin simbolic — în „Marele Timp" intemporal, fără durată, etern.[18] Dar abolirea istoriei profane, imediate, nu înseamnă pur și simplu anularea conștiinței oricărei istorii. Se produce doar o mutație a conștiinței și a „situației isto-

[13] *Le sacré et le profane*, p. 117.

[14] *Jung, ou la réponse à Job*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 254.

[15] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 39.

[16] David Rasmussen, *Herméneutique structurale et philosophie* in: *L'Herne*, 33/1978, p. 100; Ioan P. Culianu, *op. cit.*, pp. 24—25, 57

[17] *Forgerons et alchimistes*, p. 22.

[18] *Images et symboles*, pp. 74—75.

rice" imediate proiectate într-un alt plan, ontologic: al unei istorii mitice, fabuloase. Mitul are pe de altă parte o mare capacitate de absorbție și transfigurare a evenimentelor istorice. Este evident că ceea ce-l definește în mod esențial este coerența, semnificația sa „supraistorică", metafizică. El nu constituie o „relație istorică" în sensul că nu se referă niciodată la evenimente concrete petrecute în timp.[19] Dar aceste evenimente au putut avea totuși uneori loc (nașterea lui Budha, a lui Mahavira, invazia arienilor în India, întemeierea Țărilor române etc.),[20] cazul în general al tuturor biografiilor eroico-fabuloase. Să spunem deci că nu este vorba numai de o anulare propriu-zisă a istoriei, ci și de o „sintetizare" a sa,[21] dublată de o reelaborare și de o transfigurare. Expresia de „mitistorie", care exprimă tocmai ideea povestirii *(récit)* a unor evenimente „reale" (în sensul pozitivist, dar și metafizic al termenului), convertite invariabil în ficțiune, traduce poate cel mai bine această realitate.

Despre simbol, Mircea Eliade face considerații identice. Există „intuiții și simboluri ce preced chiar «istoria»",[22] simboluri, imagini, rituri etc. care „anticipă" descoperiri, realizări practice, tehnologice; pe scurt, o formă sau alta de actualizare istorică.[23] Realitatea sa este deci și în acest caz supraistorică, în sensul că originea și semnificația sa sînt metaistorice, ieșite din istorie, înafara istoriei cronologice. Punct de vedere admis de comentatorii și antropologii favorabili lui Mircea Eliade[24]. Mai mult: lumea miticosimbolică devine para-

[19] cf. *Zalmoxis*, II, 1/1939, p. 169 (în legătură cu lucrările lui Ananda C. Coomaraswamy).

[20] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, pp. 74—75; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 142.

[21] Michel Meslin, *op. cit.*, pp. 239—240.

[22] *Fragmentarium*, p. 90.

[23] *Forgerons et alchimistes*, pp. 18—19.

[24] David Rasmussen, *op. cit.*, p. 97; G. Durand, *L'univers du symbole*, in: *Revue des sciences religieuses*, 49 (1975), pp. 7—23.

digma oricărei istorii, pe care — ideal vorbind — o precondiționează, o modelizează. Calitatea sa de „model exemplar" formează, după cum știm, una din notele esențiale ale mitului în concepția lui Mircea Eliade (IV, 9, b), de unde încadrarea evenimentului „istoric" într-un scenariu „exemplar": a biografiei unui fundator de religie, a unor războaie[25] etc.

Ducînd mai departe implicațiile unor texte, se poate afirma că existența unei anumite dialectici creatoare, a unei condiționări reciproce, nu este nici ea total necunoscută. Dacă istoria permite și adesea chiar determină experiențe spirituale inedite și noi valori (de unde și influența sa fecundă asupra spiritualității umane), acestea din urmă pot acționa, la rîndul lor, asupra istoriei. Principiul nu este enunțat cu foarte mare claritate, dar el se lasă dedus dintr-o teză ca aceasta: „Miturile și legendele, atunci cînd sînt raportate la evenimente «istorice», constituie *începuturi* prin excelență, *origine, actul de fundație*, și devin mai tîrziu punctul de plecare și modelul exemplar în istoriografiile naționale".[26] Istoriografiile naționale modelează conștiința națională, care la rîndul său participă și chiar inițiază acte istorice (în total sau în parte) inspirate și executate în conformitate cu astfel de „modele". Să ne reamintim doar de eficiența istorică și politică a „mitului latinist" în istoria și cultura Transilvaniei și a celorlalte provincii românești pentru a ne convinge de această situație.

Relația se inversează în mod radical atunci cînd, în viziunea lui Mircea Eliade, arhetipul și simbolul par să domine istoria, s-o limiteze, s-o subordoneze în orice caz, prin instaurarea unei noi ierarhii: „Înaintea istoriei, evoluției, difuziunii,

---

[25] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 156, 323; în același sens: Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Freiburg-München, 1961), p. 366.

[26] *Traité d'histoire des religions*, p. 389; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 160.

alterărilor hierofaniilor există o structură a hierofaniei"[27]. S-ar zice că în subtext se duce uneori o adevărată „polemică" împotriva istoriei, dar ar fi cu totul înafara realității — a literei și spiritului textelor — dacă am spune că rolul istoriei este diminuat (ceea ce — după cum am văzut — nu corespunde cîtuși de puțin adevărului) numai fiindcă o serie de evenimente istorice, mai mult sau mai puțin contemporane, n-au dat satisfacție autorului. Această „explicație" care nu poate fi cu totul îndepărtată (inclusiv în lumina unor texte din *Fragments d'un journal*, de pildă), urmează a fi serios amendată, deoarece, încă din tinerețe, se observă la Mircea Eliade o adevărată „neliniște" și „spaimă" de „istorie", de „ratare" din cauza istoriei. Mai precis, de scurgerea inexorabilă a timpului, care împiedică realizarea, creația, opera, împlinirea integrală a personalității, „tot ce ai avut de spus" etc. Un articol ca *Anno domini*, din 1928, se articulează în concepția *Fragmentului autobiografic* ulterior, precum și a unor texte teoretice unde se poate surprinde, într-adevăr, o anume „ostilitate" — pur abstractă — față de istorie. Mircea Eliade postulează, de fapt, realitatea (ipotetică) a unei atitudini existențiale anti-istorice, de „opoziție" specifică nu numai omului modern: „Prin însăși natura sa — se afirmă — omul se opune istoriei și se silește s-o abolească și să regăsească, prin toate mijloacele, un «paradis» atemporal, unde situația sa să fie mai puțin «istorică» decît «antropologică»".[28] Prin „ostilitate" se înțelege în acest caz „nostalgia originilor", „arhetipurilor", o anume aspirație umană spre împlinirea totală, absolută și eternă, tendință împiedicată, deviată ori alterată de desfășurarea unor evenimente istorice și chiar de însăși exigențele, servituțile și cruzimile istoriei pragmatice. Unele confesiuni aduc toc-

[27] *Traité d'histoire des religions*, p. 131.

[28] *Amintiri* (Madrid, 1966), I, p. 153; *Images et symboles*, p. 44, 160; un text foarte precis și în *Fragments d'un journal*, p. 125.

mai o astfel de justificare: „Este adevărat — declară Mircea Eliade într-o polemică cu Thomas J. J. Altizer — că am folosit expresia de «teroare a istoriei», dar m-am referit în mod particular la popoarele care n-au avut posibilitatea sau prilejul să «facă» istorie și la epoci cînd istoria a fost făcută doar de o mînă de stăpîni și terorişti..."[29] Refuzul istoriei de tip, să spunem, Ginghis-Khan (pentru a ne scuti de alte exemple mai recente) nu înseamnă refuzul programatic al istoriei, ci doar al unei faze istorice accidentale, aberante, catastrofale. Psihologic și moral, reacțiunea este de înțeles. Ea se întîlnește dealtfel la toți istoricii care refuză un anume spectacol deprimant al istoriei (teroare, superstiție etc.) și care procedează prin judecăți negative. Vezi Tacit, Gibbon, Voltaire etc. Lucian Blaga vorbise în același sens de „acea tărie fără pereche de a boicota istoria" a satului românesc[29a]. Formulă de mare succes care a fost asimilată, din plin, și de Mircea Eliade.

Polemica sa „antiistorică" are însă și alte aspecte. Procesul degradării istorice a semnificațiilor, al eroziunii miturilor și simbolurilor a fost subliniat în repetate rînduri. Istoria nu îmbogățește în mod obligator o idee, o credință. Adesea chiar le alterează. Căci, „istoria corupe" în sensul cel mai propriu al cuvîntului. Această constatare obiectivă determină la Mircea Eliade și judecăți negative cu motivare metafizică: istoria „corupe", „desacralizează" ontologic și în felul acesta devine o fatalitate, damnare, cauză a „nefericirii" omului, care regretă „căderea în istorie".[30] Dar discutarea unor astfel de teze nu

---

[29] *Notes for a Dialogue*, p. 238; despre „aberațiile și tragediile Istoriei" justificate abuziv prin necesitățile „momentului istoric", cf. și *Le mythe de l'éternel retour*, p. 171.

[29a] Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc, 1937*, în: *Izvoade* (București, 1972), p. 43.

[30] *Insula lui Euthanasius*, pp. 126—127; *Mythes, rêves et mystères*, p. 205.

constituie obiectul acestui studiu ce-și propune să clarifice doar probleme precise de hermeneutică...

Pe de altă parte, o atît de evidentă subliniere a intervenției arhetipului și simbolului în istorie, prin „scheme", „structuri" și „forme" stabile, pune în mod direct problema devenirii, a realității propriu-zise a istoriei ca succesiune de evenimente. După ce i-a recunoscut din plin condiționarea, Mircea Eliade se complace acum — dintr-o perspectivă metodologic opusă — să-i scoată în evidență caracterul categorial, stabil permanent. A veni cu o viziune tipologică a istoriei nu înseamnă a o nega, ci doar a o parcurge și descifra și dintr-o *altă* perspectivă. Această alternanță de planuri face parte din însuși mecanismul hermeneutic al interpretării. A identifica în istorie structuri unitare, totale, originare, imuabile,[31] nu înseamnă a „nega" istoria, ci doar a o „citi" altfel (ca Burckhardt, bunăoară), coexistența interpretărilor istorice fiind inevitabilă. Un astfel de „antiistoricism" al interpretării se întîlnește și la Paul Ricoeur, dintre filozofii actuali ai hermeneuticii.[32] Putem, fără îndoială, să negăm principiul de bază, realitatea însăși a arhetipului, simbolului etc. Dar, odată admisă această premisă (măcar ca ipoteză de lucru, ca posibilitate de interpretare și înțelegere a istoriei) nu este eronat — în planul său specific de referință — să admitem și concluziile: un anumit „imobilism" istoric, ba chiar o anume „monotonie" (istoria repetă nu inventează), „uniformizare", „lipsă de originalitate" și „limitare", perspectivă „atemporală", proiectare într-un plan „trans-istoric" sau „supraistoric".[33]

Prin urmare, atunci cînd Mircea Eliade vorbește de „abolirea" istoriei, el o face fie: 1. din perspectiva unor mituri ce

[31] *Traité d'histoire des religions*, p. 67, 101, 387.

[32] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 280.

[33] *Images et symboles*, pp. 40—41; 156—157, 229; *Mythes, rêves et mystères*, p. 237, 253—254; *Le Chamanisme* p. 12, 13; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 98.

au efectiv tendința de a aboli istoria, de a o anula, prin recurență arhetipică (observație de ordin strict obiectiv); 2. din perspectiva unor alte universuri spirituale (India, de pildă, nu are — tradițional vorbind — o „conștiință istorică" dezvoltată și nici „memoria" unor evenimente istorice: campania lui Alexandru cel Mare n-a lăsat în tradiția sa nici o urmă); 3. dintr-o perspectivă pur metodologică de integrare care, prin lectura sa simultană, suprimă în mod inevitabil distanțele istorice și aduce o serie de fenomene invariante la același „numitor categorial" (această abolire metodologică poate fi considerată ca pur „simbolică"); 4. din perspectiva unei posibile indiferențe sau „impermeabilizări", în total sau în parte, la accidentele istoriei, nefiind deloc „obligator" — pentru toate conștiințele și în toate cazurile — de a dobîndi, oricînd și oricum, așa-zisa „conștiință a istoriei" („la prise de conscience de son moment historique"), deoarece deîndată încep să răsară o serie de întrebări insolubile: conștiință definită de cine, cînd, unde, în baza cărei autorități, pe ce argumente etc. etc.).[34] Există în orice caz la Mircea Eliade o tendință evidentă încă din tinerețe de a da prioritate „științelor categoriei" față de știința istoriei evenimențiale, urmată de un anumit „dezinteres" (tot metodologic) față de „evenimentul istoric" brut. Realitatea sa obiectivă cedează pasul în fața „înțelegerii" sale, a considerării documentului în primul rînd „cheie" sau „simbol" al unei întregi epoci[35] etc.

Concluzia acestor considerații ar fi că omul istoric este, în perspectivă hermenutică, o ființă paradoxală care participă și în același timp evadează din istorie. Condiția sa este de a fi în istorie și a ieși din istorie[36]. Problema obsedează de timpu-

[34] *Traité d'histoire des religions*, p. 170; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 120; *Naissances mystiques*, p. 122; *Images et symboles*, p. 226.

[35] *Fragmentarium*, pp. 36—37.

[36] Cf. în același sens și Ioan P. Culianu, *Mircea Eliade*, p. 90.

riu pe Mircea Eliade, solicitat deopotrivă de trecut și prezent, de o dublă determinare aparent irezolvabilă. Pe de o parte, el constată în ciuda „trecutului individual" că „nu merită să ne abatem de la contemplarea actualității".[37] Pe de alta, însă, „nimic pozitiv, eficace și major nu se poate obține... fără a încerca să ieși din «istorie» (adică din devenirea formală a vieții, care creează în același timp forme — istoria — și trece totuși prin ele, dincolo de ele)".[38]

Creația, ca produs istoric și în același timp supraistoric, ilustrează foarte bine acest proces: ea este generată de „istorie" (a individului, culturii etc.), apoi iese din istorie prin dimensiunea sa „universală", supratemporală, „absolută", pentru a fi recuperată în cele din urmă tot de istorie, reintegrată selectiv tradiției sale culturale[39]. Hermeneutul și hermeneutica însăși se află în aceeași situație: istorică și transistorică. Actul hermeneutic se înscrie într-o tradiție istorică, anulată de realitatea sintezei concrete *trecut/prezent* (III, 7): un punct mobil de intersecție unde trecutul și prezentul se anulează teoretic într-un moment de simultaneitate ieșit din durata istoriei. Altfel spus: interpretarea hermeneutică echivalează cu actualizarea perpetuă a totalității istoriei, absorbită în lectura sa simultană. Această lectură nu poate fi decît prezentă (am fi înclinați să-i spunem „prezenteistă"), făcută de la orizontul și nivelul unui moment istoric. Dar „prezentul" său este semnificativ atît pentru trecutul cît și pentru actualitatea sa. În acest sens se poate deci spune că „orice descifrare de semnificații are drept urmare transformarea istoriilor în permanențe"[40]. Orice semnificație este efectul unei posibilități

[37] *Scrisori către un provincial. Trecutul*, în: *Cuvîntul*, IV, 1192, 17 august 1928.

[38] *Oceanografie*, p. 69.

[39] cf. și I. P. Coulianu, *L'anthropologie philosophique*, p. 206.

[40] A. J. Greimas, *Du sens* (Paris, 1970), p. 104.

permanente de interpretare care se propune ea însăși ca „permanență": de a fi permanent și universal valabilă. Veșnica nostalgie a obiectivității hermeneuticii ...

5. Istorie și istoriografie

Nu este mai puțin adevărat că la Mircea Eliade se constată o evidentă și continuă „tensiune" între două poziții în aparență ireductibile. Ele sînt întrutotul simetrice antagonismului dintre sincronie și diacronie din lingvistică și alte științe umaniste. Hermeneutica arhetipului, simbolului, în genere a structurilor stabile, schemelor și tipologiilor, intră inevitabil în conflict cu perspectiva istorică și istoristă, care refuză valabilitatea interpretărilor în funcție de repere imuabile, transistorice. Ceea ce autorul înțelege prin confruntarea dintre „fenomenologi" și „istoricișți" (asupra căreia vom reveni mai jos) constituie tocmai expresia acestei profunde controverse. Vom vedea imediat de ce simpla perspectivă istorică (în sensul pozitivist al cuvîntului: primatul absolut al documentului și folosirea sau „lectura" sa neutră) nu mai poate satisface nici pe Mircea Eliade, nici pe mulți alții, inclusiv pe istoricii marxiști. În cazul său nu este vorba, de fapt, de un „conflict", ci de o foarte precisă disociere metodologică între două planuri de analiză. Istoria este doar *unul* dintre nivelele de semnificație. Ea nu poate fi, bineînțeles, negată (și Mircea Eliade n-o face niciodată, dimpotrivă), dar nici specificitatea istorică nu poate nega și anula la rîndul său existența altor realități specifice, pe care le condiționează, cu care se interferează sau coexistă, cu care însă nu se confundă niciodată. Fiecare semnificație rămîne valabilă în propriul său plan de referință, conform principiului adoptat inițial: al disocierii și specificității semnificațiilor.

Unele neînțelegeri decurg și dintr-o accentuată neclaritate semantică. Noțiunea de „istorie" are la Mircea Eliade, cum am văzut, și sensul foarte larg de totalitate a fenomenelor „originare", „preistorice" (care preced atestarea documentară), „simbolice", „arhetipice". Tot ce se manifestă prin „documente" de orice natură și poate dezvălui o semnificație participă la istorie. Doar că dificultatea constă în faptul că o serie întreagă de „documente" (în special preistorice, arheologice) nu pot fi datate cu precizie, sau nu au o „origină" în sensul posibilității ori identificării unei geneze, paternități precise etc. Care este „*originea*" religiei, artei etc.? *Ignoramus et ignorabimus* ar putea răspunde și Mircea Eliade. Nimeni nu poate preciza cu rigoare „cum" a apărut religia și arta sub aspectul datării și descrierii *primei* lor structuri, fenomenologiei lor genuine etc. Istoricul știe că este incapabil să atingă „originea" acestor fenomene, ce s-a petrecut cu exactitate *ab origine*, cînd, unde, în ce împrejurări riguros exacte etc. Dar întrebarea-cheie rămîne următoarea: din cauză că nu avem posibilitatea de a stabili *originea* religiei înseamnă că nu putem surprinde nici *esența* fenomenelor religioase? (noțiunea „religios" are totdeauna la Mircea Eliade un caracter paradigmatic).

Această problemă — crucială — se răsfrînge în modul cel mai direct asupra întregii metodologii hermeneutice: trebuie ea să se limiteze doar la o exegeză de tip istoricist (cauzalitate, influență, difuziune etc.), sau și la una de tip descriptiv-fenomenologic, cu toate implicațiile sale: tipologie, sincronie, invarianță etc.? Disputa trece mult peste hermeneutica particulară a lui Mircea Eliade și angajează întregul statut al hermeneuticii religioase și al istoriei religiei[1]. De fapt, acest

[1] Doar cîteva indicații: Claude Geffré, *La théologie de l'histoire comme problème herméneutique*, in: *Herméneutique et eschatologie* (Paris, 1971), p. 60; Michel Meslin, *op. cit.*, p. 153—154.

conflict metodologic nici nu există la Mircea Eliade, depășit atît în concepția cît și în practica sa hermeneutică. Ea a fost și este contestată îndeosebi dintr-o perspectivă pozitivist-istoricistă[2]. Aceasta are sau poate avea toate justificările din lume. Cu excepția uneia singure: situarea strictă în perspectiva specifică a hermeneuticii lui Mircea Eliade. Ea nu poate fi interpretată în mod legitim, valabil — „canonul" hermeneutic însuși o cere — decît în conformitate cu premisele, sensurile, sistemul și coerența sa interioară, cu propriul său criteriu de valabilitate. Orice altă atitudine constituie o simplă opțiune ideologică sau metodologică. Nu mai puțin legitimă, firește, în planul său specific. Dar neadecvată obiectului în speță, care reclamă o interpretare conformă doar structurii sale.

Să reamintim — încă odată — că Mircea Eliade n-a negat niciodată istoria, ca realitate, productivitate, condiționare etc. Despre prestigiul și generalizarea „metodelor istorice" în secolul XX, despre produsul istoric el vorbește în repetate rînduri și cu cea mai deplină convingere[3]. Mircea Eliade recunoaște din plin dimensiunea istorică a fenomenului religios: „Am încercat să descriu transformarea modelelor *(patterns)* religioase ca urmare a faptului incontestabil al implicării lor în timpul istoric"[4]. Chiar dacă orice manifestare a sacrului este considerată ca o „limitare" și „istoricizare"[5] (și implicit ca o limitare prin istoricizare), această cădere inevitabilă în istorie este recunoscută, acceptată, mai mult chiar, valorizată. Dealtfel, „teroarea istoriei" devine la profeții evrei o formă

[2] cf. Aldo Natale Terrin, *Il „Giornale" di M. Eliade. In difesa di un lavoro e di un metodo*, in: *Studia Patavina. Rivista di scienze religiose*, XXIV (1977), pp. 651—661; o sinteză a obiecțiilor aduse metodei lui Mircea Eliade, pp. 658—659.

[3] *Fragmentarium*, pp. 92—93; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 28.

[4] *Notes for a Dialogue*, p. 240.

[5] *Mythes, rêves et mystères*, p. 168.

a voinței lui Yahve. Evenimentele istorice dobîndesc deci o valoare în ele însele în măsura în care sînt considerate ca determinate de voința lui Dumnezeu[6]. Fenomenul istoricizării miturilor indo-europene[7] confirmă aceeași cădere și recuperare istorică. Toate acestea sînt cit se poate de limpezi și teoria conform căreia „în viziunea lui Eliade religiile ar avea toate un caracter fundamental antiistoric"[8] nu se poate susține.

Cu totul altceva afirmă Mircea Eliade: „S-a neglijat acest fapt esențial: că în expresia „istoria religiilor" accentul nu trebuie să cadă pe cuvîntul *istorie*, ci pe cuvîntul *religie*". Căci, „înainte de a face *istoria* unui lucru, este important să înțelegem acest lucru, în el însuși și prin el însuși"[9]. Obiectul istoriei trebuie deci mai întîi bine definit, apoi explicat cauzal, considerat ca proces istoric (evoluție, circulație, influențe etc.). Este exact ceea ce nu face istoricismul, împotriva căruia se ridică în repetate rînduri și Mircea Eliade: această orientare reduce întreaga înțelegere și valoare a unui fenomen doar la situarea într-un cadru și în interiorul unui proces istoric[10]. Istoricismul este deci o formă de reducționism, dogmatism metodologic, negare a specificității fenomenului studiat. Deoarece există o deosebire enormă între realitatea și condiționarea istorică a unui fenomen și identificarea totală a acestui fenomen cu realitatea și condiționarea sa strict istorică[11]. Numeroasele sisteme de condiționare nu constituie și „o explicare suficientă a fenomenului religios". „Pentru istoricul

---

[6] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 370.

[7] *Op. cit.*, II, p. 110, 112.

[8] cf. Aldo Natale Terrin, *op. cit.*, p. 659.

[9] *Images et symboles*, p. 36.

[10] O definiție în acest sens: Maurice Mandelbaum, *Historicism*, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, 1967, IV, p. 24.

[11] cf. și Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade et la mort du Dieu*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 112.

religiilor, faptul că un mit sau un ritual sînt totdeauna condiționate istoric nu explică existența însăși a acestui mit sau ritual". În alți termeni, „istoricitatea experienței religioase nu ne spune ce *este*, în ultimă analiză, o experiență religioasă"[12]. Trebuie deci făcută o disociere radicală între „istoricitate" și „istoricism", care generează complexul „rigurozității științifice", „metodelor riguroase" etc.[13]. Cu atît mai mult cu cît istoricismul însuși este un produs istoric, precis databil, cu izvorul în pozitivismul secolului XIX etc. La Hans-Georg Gadamer se constată dealtfel aceeași respingere a reducționismului istoricist[14].

Lectura atentă a textelor confirmă întrutotul aceste concluzii. „Pentru istoriciști — scrie Mircea Eliade — religia este un fapt exclusiv istoric, fără nici o semnificație sau valoare trans-istorică și a căuta «esențele» echivalează cu a cădea în vechea eroare platoniciană (istoriciștii evident, au neglijat pe Husserl)." Totuși, nu trebuie confundate împrejurările istorice care fac dintr-o existență, realitate, creație etc. umană ceea ce ea este, cu faptul că *există* o existență, realitate, creație etc. umană. Împrejurarea — riguros obiectivă, incontestabilă — că un mit sau un ritual sînt condiționate istoric „nu explică existența însăși a acestui mit sau ritual". Cu alte cuvinte, istoricitatea experienței religioase, estetice etc. nu ne spune ceea ce *este*, în ultimă analiză, o experiență religioasă sau estetică. „Noi știm — continuă Mircea Eliade — că nu putem să percepem sacrul decît prin manifestări care sînt totdeauna condiționate. Dar studiul acestor manifestări nu ne

---

[12] *La nostalgie des origines*, pp. 114—115.

[13] Dintre hermeneuți, Paul Ricoeur trebuie citat în primul rînd: *Remarques sur la communication du Professeur Karl Löwith*, in: *Vérité et histoire* (La Haye, 1972), pp. 25—26; *Caiet*, in: *Revista scriitorilor români*, 12/1973, p. 30.

[14] Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 77.

spune nici ceea ce este sacrul, nici ceea ce semnifică, într-adevăr, o experiență religioasă". Și, adăugăm noi, nici o altă experiență spirituală umană, care-și păstrează autonomia relativă și structura proprie.

De unde insistența deosebită cu care este subliniat tocmai acest fapt: „Condiționarea istorică a unui fenomen... deși extrem de importantă (orice ființă umană fiind în ultimă analiză un fapt istoric) nu-l epuizează în întregime". Altfel spus, nu-l „explică" în totalitate, în sensul că nu-i dezvăluie întreaga structură și toate semnificațiile specifice. Or, în acest punct de esență se produce și depășirea perspectivei istorice, pe deplin asumată, dar care se dovedește parțial sau total inconcludentă în planul strict hermeneutic: „Evident, un istoric care nu se vrea decît istoric și nimic mai mult, are dreptul să ignore sensul specific și trans-istoric al unui fapt religios; un etnolog, un sociolog, un psiholog poate să-l neglijeze deasemenea. Un istoric al religiilor nu poate... ochiul său va fi capabil să descifreze semnificația propriu-zis religioasă a unui fapt sau altul"[15].

Oricine a citit și recitit aceste pagini esențiale, ce definesc un întreg program, nu poate la rîndul său să nu rețină tensiunea ce le străbate. Antagonismul este evident între două perspective fundamental deosebite, ca și tendința disocierii a două planuri de semnificații. Este vorba de „istorie" și „fenomenologie", noțiuni folosite în sensul cel mai larg: descifrare și înțelegere în și prin contextul istoric, într-un caz; studiul structurilor și semnificațiilor, în altul[16]. Situație caracteristică întregului moment metodologic actual occidental, Mircea Eliade nefiind de fapt — în această ipostază — decît unul din exponenții săi. El se află în situația savantului „so-

[15] *La nostalgie des origines*, pp. 82—83; 115; *Le Chamanisme*, p. 11, 13; în același sens: *Fragments d'un journal*, p. 386.

[16] *La nostalgie des origines*, p. 31.

licitat în același timp de semnificația unui fapt religios și de *istoria* sa; acesta se străduiește să nu sacrifice nici una nici alta. Fără îndoială, istoricul religiilor este pus, deasemenea, în situația să sistematizeze rezultatul cercetărilor sale, să reflecteze asupra structurii fenomenelor religioase. Dar atunci, el întregește activitatea sa de istoric printr-o cercetare de fenomenolog sau de istoric al religiei"[17].

Se poate surprinde la Mircea Eliade o adevărată „obsesie" de a nu fi acuzat că ignoră, desconsideră sau sacrifică documentul *istoric*, chiar dacă acesta constituie în același timp și un document *religios*. El repetă mereu (și noi odată cu el) că „orice document are o semnificație particulară, solidară cu întreaga cultură și cu momentul istoric din care a fost desprins". De unde eterna dilemă a savantului actual (care este și a esteticianului, criticului și istoricului literar modern): „Pe de o parte, el dorește să cunoască toate *situațiile istorice* ale unui comportament religios și, pe de altă parte, el este obligat să degajeze *structura* acestui comportament, așa cum poate fi ea cuprinsă dintr-o mulțime de situații"[18]. Și aceasta pentru bunul motiv că nici un fenomen, de nici o natură, nu poate fi înțeles înafara *istoriei*, deci înafara contextului său cultural și socio-economic particular. Mai mult: Mircea Eliade obiectează unor fenomenologi ai religiei ca Van der Leeuw că „nu s-a interesat de istoria structurilor religioase și aceasta este imperfecțiunea cea mai serioasă a metodei sale, căci pînă și expresia religioasă cea mai elevată (extazul mistic, bunăoară) se înfățișează prin structuri și expresii culturale condiționate istoric"[19]. Bineînțeles, antiistoricismul resurgenților ocultiste actuale, dar și al lui Teilhard de Chardin, ca

[17] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 247.
[18] *Op. cit.*, pp. 247—248.
[19] *La nostalgie des origines*, p. 82.

și al structuralismului constituie tot fenomene istorice[20]. Trebuie subliniat, în sfîrșit, și faptul că argumentele antiistoriciste ale lui Mircea Eliade sînt deopotrivă de valabile și pentru *toate* celelalte forme de reducționism: psihologic, freudist, sociologic etc.[21]. Metode unilaterale și exterioare fenomenului studiat, pentru care „obiectivitate" înseamnă în ultimă analiză dezinteres radical pentru esența și structura sa specifică[22].

Este ceea ce urmărește să corecteze și să echilibreze de fapt „fenomenologia" (II, 11) înțeleasă în sens larg ca știință a esențelor, structurilor și semnificațiilor și a înțelegerii lor: „Fenomenologia dă, dealtfel, disciplinelor istorice sensul fenomenului religios pe care acestea sînt incapabile să-l prindă. Considerată din acest punct de vedere, fenomenologia religioasă este înțelegerea *(Verständniss)* religioasă a istoriei; este istoria în dimensiunea sa religioasă". Fără a exclude cîtuși de puțin condiționarea și realitatea istorică a fenomenelor religioase (de n-ar fi să amintim în această privință decît precizările lui Rudolf Otto[23]), fenomenologia nu se preocupă de descifrarea cauzalității (operație pe care o pune între paranteze), ci urmărește în primul rînd determinarea esenței fenomenului, printr-o intuiție esențială și „esențializantă". Atunci cînd hermeneutica face apel la resursele participării și transpunerii (II, 5), ea practică tocmai o astfel de „fenomenologie", care este și metoda lui Mircea Eliade. El revendică dreptul „interiorizării" fenomenului religios, cuprinderii și trăirii din interior, înțelegerii sacralității în adîncime. Aceste studii nu pot fi întreprinse decît de spirite cu sensibilitate și acuitate pentru „spiritualitate" și „religiozitate". Cum s-a și arătat dealtfel, istoria religiilor nu poate fi scrisă decît de un om

[20] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 28.

[21] Ugo Bianchi, *La religione nella storia delle religioni*, in. *Il metodo della filosofia delle religione* (Padova, 1975), p. 21.

[22] *La nostalgie des origines*, pp. 32—33.

[23] Rudolf Otto, *op. cit.*, pp. 166—181, 231.

„calificat pentru religie"[24], după cum istoria filozofiei nu poate fi scrisă decît de un ins cu vocație filozofică. Or, tocmai această „participare" și „descriere interioară" este contestată de pozitivism și istoricism, pentru care cuprinderea intuitivă a fenomenului este lipsită de orice valoare[25].

De fapt, dificultatea gravă nu aparține acestui nivel, ci traducerii sale în concepte sub specia unei definiții globale a fenomenului religios. Procedăm dogmatic sau intuitiv? Și în acest caz putem cunoaște totalitatea epifaniilor istorice ale fenomenului religios? Operăm atunci printr-o definiție *a priori?* Cercul vicios (III, 1) poate fi rupt numai printr-o „preînțelegere" a fenomenului, care folosește în mod necesar definiții operative, funcționale, scoase prin sintetizarea și generalizarea celui mai mare număr de documente accesibile hermeneutului și istoricului. Fără îndoială că această definiție este inevitabil „selectivă". Dar nu există o altă posibilitate de a rupe cercul vicios decît alegerea, ieșirea din neutralitatea observației și acceptarea euristică a unei convenții terminologice: esența „prinsă" în acest mod primește un „nume", o definiție. Însă această definiție nu este dogmatică, ci hermeneutică: ea se face, se precizează, se cristalizează progresiv pe parcursul circuitelor hermeneutice. Ea doar se definitivează prin cunoaștere documentară. *Historia ancilla phenomenologiae.* Istoria oferă materiale de documentare, verificare, esențializare. În această direcție se orientează și concepția lui Mircea Eliade despre colaborarea istorie — fenomenologie.

Hermeneutica vine, așadar, să completeze, să colaboreze cu, și — dacă se poate spune — să „perfecționeze" știința istorică. Pentru aceasta, ea are nevoie de cunoașterea și exegeza totalității manifestărilor istorice ale unui fenomen. Acesta nu-și

[24] *Id., ibid.*, p. 230.

[25] Ugo Bianchi, *op. cit.*, p. 26; Aldo Natale Terrin, *op. cit.*, pp. 660—661.

dezvăluie întregul potențial semnificativ decît prin desfășurare istorică, în întreaga sa complexitate. Din care cauză, Mircea Eliade refuză concentrarea exclusivă a exegezei asupra „originii". „Prin faptul că nu putem să atingem *originea* religiei înseamnă că nu putem să prindem nici *esența* fenomenelor religioase?" După cum respinge și istoricismul, respectiv exclusivismul studiului evoluției istorice, deoarece el știe că „a stabili originea, vîrsta și vicisitudinile istorice ale unei credințe sau ale unui complex cultural, nu sînt suficiente nici pentru a le înțelege ca fenomene spirituale, nici pentru a face inteligibilă istoria lor"[26]. Tipul de hermeneutică practicat de Mircea Eliade este expresia unui loc geometric între fenomen și esență, formă și structură. Pe scurt, între fenomenologie și istorie[27].

Idealul autorului, care coincide cu eforturile actuale de conciliere ale sincroniei și diacroniei, tinde spre o sinteză fenomenologic-istorică, sau — pentru a folosi limbajul actual — structuralist-istorică. Fenomenologia și istoria religiilor pot deveni științe complementare. Depășirea acestei alternative este văzută „într-o perspectivă mai largă în care cele două operații intelectuale ar putea fi aplicate împreună"[28]. Soluția nu este definită cu claritate și nici măcar schițată cu aproximație. Se menționează cu toate acestea — după cum am văzut — existența unor invarianți (= elemente structurale), de-a lungul unui ax istoric, fiecare „model" fiind condiționat și determinat istoric. Dar aceasta este, de fapt, o ipoteză me-

---

[26] *La nostalgie des origines*, p. 71, 111, 114; *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 183.

[27] cf. și comentariile lui Ioan P. Culianu, *op. cit.*, pp. 128—132 și Julien Riès, *Histoire des religions, phénoménologie et herméneutique*, in: *L'Herne*, pp. 81—87.

[28] *La nostalgie des origines*, p. 29, 31—32, 82.

todologică personală[29]. Ea urmărea să dea o soluție unei dificultăți esențiale tipică și hermeneuticii lui Mircea Eliade. Aceasta se apropie, sub unele aspecte, de același tip de rezolvare a problemei.

Adevărul este — și în această privință poziția lui Mircea Eliade nu poate fi contestată — că orice istorie trebuie interpretată, că ea are nevoie de o hermeneutică. Nu este vorba de a depăși cunoașterea istorică, ci de a o întregi, a o duce mai departe, a trece la descifrarea semnificațiilor istorice. Este exact ceea ce se recomandă istoricului religiilor și, de fapt, oricărui istoric: „Rolul său n-ar trebui să se reducă la *înregistrarea manifestărilor istorice* ... el ar trebui să se ocupe să pătrundă mai profund *semnificațiile* și articulațiile lor". De aceea, el este obligat să nu eludeze nici un context istoric[30]. Din punct de vedere metodologic, istoricul este însă îndreptățit să pună în paranteză contextele și să deplaseze întreaga investigație în planul strict hermeneutic al interpretării: „Eu n-am afirmat niciodată lipsa de importanță a situațiilor istorice, inutilitatea lor pentru înțelegerea creațiilor religioase. Dacă n-am insistat asupra acestei probleme este tocmai pentru faptul că se insistă prea mult și că se neglijează ceea ce mi se pare esențial: hermeneutica creațiilor religioase". Interpretările sociologice sau etnografice sînt totdeauna posibile și necesare, dar ele rămîn insuficiente pentru „exegeza sensului general". În definitiv, „ambiția noastră este de a înțelege *sensul* (ceremoniilor religioase), de a *vedea* ceea ce ele *arată*, chiar dacă vom rezerva pentru alte cercetări viitoare examenul particular — genetic și istoric — al fiecărui ansamblu mitico-ritual"[31]. Ceea ce urmărește Mircea Eliade

[29] Adrian Marino, *Critica ideilor literare*, cap. V: *Modelul ideii literare* și cap. VII: *Model și istorie* (Cluj, 1974), pp. 108—169, 190—232.

[30] *Images et symboles*, pp. 41—42; *Aspects du mythe*, p. 57.

[31] *Fragments d'un journal*, p. 355; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 91.

este deci surprinderea sensului *în* istorie, *dincolo* de istoria documentelor. Obiectivul major constă în descifrarea „laturii spirituale" („le côté spirituel") a istoriei „citită în filigran" și implicit a „esenței" sale[32], deci structura și sensul său. Abordare care completează și nu contrazice în nici un fel recunoașterea obiectivității istoriei economice, sociale sau politice. Trebuie deci bine subliniat acest aspect al metodei lui Mircea Eliade. Ea nu poate fi înțeleasă și evaluată cu exactitate decît global, în totalitatea aspectelor sale.

Ce trebuie să se înțeleagă prin „istoria religiilor" și — în genere — prin „istoriografie", putem lămuri pe deplin abia acum. Doar clarificarea raportului istorie — religie, conceput ca o formă de metaistorie, poate legitima modul de abordare istoriografic al fenomenului religios. Totodată, concepția lui Mircea Eliade despre istoria religiilor (și prin extrapolare: istoria ideilor, literară, artistică etc., „istoriografie" în genere) nu poate fi bine definită decît în cadrul său hermeneutic specific. De unde următoarele aspecte esențiale:

1. Istoria religiilor este definită, încă din tinerețe, drept o disciplină autonomă. Ea nu se confundă cu nici una dintre disciplinele istoriografice: „Se uită mereu — precizează Mircea Eliade încă de la prima sa încercare critico-istorică de sinteză — că istoria religiilor este o disciplină independentă, cu propriile sale metode și cu propriul său obiect"[33]. „*Istoria* religiilor nu este totdeauna și în mod necesar istoriografia religiilor". Într-un caz intervine perspectiva specifică, transistorică, a fenomenului religios, în altul, cea cronologică, a ceea ce s-a petrecut[34].

---

[32] *Fragments d'un journal*, p. 105; *La nostalgie des origines*, p. 29, 114.

[33] *Les religions des mystères dans les publications récentes*, in: *Logos*, 1/1928, p. 117.

[34] *Le Chamanisme*, p. 13.

2. Acest obiect este înțeles ca o „explicare a fenomenului religios conceput ca o experiență individuală intimă fără raportare la istorie, arheologie, filologie". Sistemele obiective de relații lămuresc „evoluția naturală a religiei, dar nu cea interioară"[35]. Precizare importantă, care dovedește că deplina autonomizare a obiectului istoriei religiei se impune lui Mircea Eliade încă de la începuturile activității sale prin însăși logica disociativă a propriei hermeneutici: „Istoria religiei urmărește — conform unei discipline personale — evoluția fenomenului religios ca atare și nu-l prezintă derivat în întregime din contingențele sale istorico-politice și nu-l reconstituie numai cu ajutorul documentelor ce-l transmit doar printr-un joc al întîmplării și care sînt insuficiente pentru a reconstitui un fapt religios"[36]. Problema condiționării relative este deci pusă cu toată claritatea încă din tinerețe și tot astfel va fi ea formulată și în ultimele sinteze teoretice. În această privință consecvența este deplină: „Voi aborda subiectul meu ca istoric al religiilor — precizează Mircea Eliade cu privire la «ocultism» — cu alte cuvinte fără a căuta să-i discut contextele, sensul sau funcțiile psihologice, sociologice, ori politice, lăsînd această preocupare altuia mai calificat decît mine"[37]. Este vorba, fără îndoială, de aspectul cel mai controversat din întreaga exegeză a lui Mircea Eliade[38].

3. Disciplină autonomă, cu obiect și metode specifice, istoria religiilor este în același timp și o disciplină „totală". Mircea Eliade înțelege prin această calitate două moduri distincte de a fi „total": *a)* „A descifra și explica întîlnirile omu-

---

[35] *Les religions des mystères dans les publications récentes*, in: *Logos*, 1/1928, p. 117; *Magie și metafizică*, in: *Cuvîntul*, III, 786, 17 iunie 1927.

[36] *Les religions des mystères dans les publications récentes*, p. 124.

[37] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 65.

[38] cf. și Pierre Pasquier, *L'amer festin ou histoire des religions et spiritualité*, in: *L'Herne*, 33/1978, pp. 213—216.

lui cu sacrul, din preistorie și pînă în zilele noastre"[39], ca rezultat al unei sinteze interdisciplinare, în sensul că istoria religiilor „trebuie să utilizeze, integreze și articuleze rezultatele obținute de diferitele metode de studiu ale fenomenului religios"[40]; Mircea Eliade era convins — încă din tinerețe — că „cea dintîi datorie a unui intelectual cînd studiază viața istorică a omenirii... este să se pună în contact cu cît mai multe surse, să domine cît mai multe metode și puncte de vedere; *b)* ca disciplină integrată, nespecializată pe religii, a totalității credințelor și ideilor religioase. Așa zișii „specialiști" într-o singură religie, sau numai într-un singur aspect sau perioadă a unei singure religii, „nu sînt cu adevărat familiarizați decît cu un biet mic sector din imensul domeniu al istoriei religiilor"[41]. Mircea Eliade reacționează împotriva specializării înguste, fragmentare, ceea ce nu exclude studiul istoric al unei singure religii. Obiectivul fundamental este însă realizarea unei integrale *Histoire des croyances et des idées religieuses* în totalitatea sa, de la religiile preistorice pînă la „teologiile ateiste contemporane". Să mai adăugăm că acest enorm efort de sinteză reprezintă o raritate științifică în epoca actuală și că opera citată este ultima istorie universală a religiilor scrisă de un singur autor, dintr-un singur punct de vedere și după o concepție și o metodă unitare?[42]

4. Istoria religiilor — și prin extensiune orice tip de istoriografie — constituie o modalitate de conservare a tradiției, de „anamnezis istoriografică": „Altfel spus, efortul de a conserva memoria evenimentelor contemporane și dorința de a cunoaște cît mai exact posibil trecutul umanității"[43]. Is-

[39] *La nostalgie des origines*, pp. 124—125.

[40] *La nostalgie des origines*, p. 30; *Putină inteligență*, in: *Cuvîntul*, IX, 2971, 3 august 1933.

[41] *Images et symboles*, p. 34; *Le Chamanisme*, pp. 10—11.

[42] cf. și Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 6.

[43] *Aspects du mythe*, p. 167.

toriografia, inclusiv a religiilor, este instrumentul conservării tradiției istorice a umanității în integralitatea sa. „Istoria religiilor culege și păstrează tradițiile mitico-religioase, pe cale de dispariție *pretutindeni* în lume, deja înțelese cu greutate — sau înțelese greșit — chiar de cei care le mai posedă încă"[44]. În același timp, ea este produsul acestei tradiții în care se integrează și cu care face corp comun (IV, 1).

5. Istoria religiilor se confundă cu un act eminamente hermeneutic, ceea ce o definește ca o disciplină a înțelegerii și semnificațiilor în desfășurarea lor istorică. Istoria religiilor este o hermeneutică istorică în înțelesul global al acestui termen: *a)* studiul istoric-analitic al interpretărilor fenomenelor și comportamentelor religioase; *b)* studiul istoric-sintetic al acestor fenomene și comportamente. Prin reconstituiri istorice — citim încă într-un studiu de tinerețe — „putem înțelege fenomenologia misterioasă și progresa în cunoașterea acestei fenomenologii"[45]. Ceea ce dovedește că Mircea Eliade este preocupat de concilierea istoriei și fenomenologiei încă de la primele confruntări ale acestor perspective metodologice. Traiectoria ulterioară ne este bine cunoscută: hermeneutica devine nu numai necesară, dar și strict indispensabilă, chiar dacă ea este încă „aspectul cel mai puțin dezvoltat al istoriei religiilor". Ceea ce urmează a fi întreprins este „studiul semnificațiilor datelor istorico-religioase". „În ultimă analiză, ele reprezintă poziții și situații asumate de oameni în decursul istoriei"[46], a căror semnificație urmează a fi înțeleasă. De unde și această definiție sintetică: „Istoria religiilor ca înțelegere a istoriei situațiilor umane existențiale, din timpurile preistorice pînă în ziua de azi"[47]. Sau: „Studiul integral

[44] *Fragments d'un journal*, p. 398.

[45] *Les religions des mystères dans les publications récentes*, p. 131.

[46] *La nostalgie des origines*, p. 18.

[47] *Preface*, in: Kees W. Bolle, *The Persistence of Religion* (Leiden, 1965), p. X.

al realităților religioase" în „manifestările istorice" și „structurile specifice"[48].

La Mircea Eliade este vorba de o atitudine și de o orientare globală: „Efortul meu a fost totdeauna de a înțelege pe cei care cred în ceva: șamanul și yoginul, sau australianul, ca și un mare sfînt, un Maestrul Eckhart, un Francisc din Assisi". Hermeneutica este singura cale de acces în această diversitate de cerințe și semnificații religioase. Cel ce o practică orientează în mod necesar studiul istoric în sensul unei hermeneutici istoricizate. El nu poate ajunge decît la convingerea (care este și a lui Mircea Eliade) că „un istoric al religiilor... crede, într-adevăr, că prima sa datorie este de a prinde *semnificația* originală a unui fenomen sacru și a-i interpreta istoria"[49]. Situare istorică, înțelegere istorică, înțelegere hermeneutică, istorie hermeneutică, interpretare istorică, toate aceste acte de cunoaștere devin așadar nu numai solidare, dar și circulare. Istoria unei religii se confundă, în perspectiva tradiției sale hermeneutice, cu istoria interpretărilor sale[50]. „A situa diferite simboluri religioase în cadrul lor istoric care le determină și a le asocia tradiției mitologice care le conferă o semnificație specifică" acesta este, și după alți autori, obiectul hermeneuticii istorico-religioase[51].

6. Obiectivul ultim al istoriei religiilor urmărește transformarea sa într-un instrument filozofic, într-o bază obiectivă a unei ontologii universale presistematice. Problema a mai fost reamintită în trecere (II, 3). Istoricul religiilor este în măsură să surprindă permanența situației existențiale specifice omului, a cărei expresie originară, profund autentică,

[48] *La nostalgie des origines*, p. 117.

[49] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 152, 163.

[50] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 374.

[51] Michel Meslin, *De l'herméneutique des symboles religieux*, in: *Revue des sciences religieuses*, 49 (1975), p. 25; Julien Riès, *op. cit.*, p. 83, etc.

este experiența religioasă: „În ultimă analiză — trage concluzia Mircea Eliade — istoricul religiilor este obligat prin efortul său hermeneutic să «retrăiască» o mulțime de situații existențiale și să degajeze un mare număr de ontologii presistematice“[52]. Structura ontologică a spiritului uman exprimată în formulările sale arhaice, originare, ar putea fi astfel surprinsă, descrisă, definită. Acesta este pariul ultim al lui Mircea Eliade: recuperarea hermeneutică a ontologiei „originare“: „Vechea mea ambiție: a scrie într-o zi o Metafizică și o Etică, utilizînd *exclusiv* documentele civilizației «primitive» și «orientale»“[53].

7. Metoda istoriei religiilor decurge din metodologia hermeneutică generală a autorului. Orientarea spre „structură“ și „sistem“ (II, 9) trebuia să îndrepte și pe Mircea Eliade spre sincronicitate. O declarație-program în acest sens nu putea într-adevăr să lipsească: „Metoda sincronică *(the synchronic approach)* este tot atît de legitimă *(valid)* ca și cea diacronică. M-am concentrat în primul rînd asupra structurilor fiindcă sînt convins că o astfel de metodă este cea mai adecvată pentru descoperirea semnificațiilor fenomenului religios“[54]. Acest gen de „structuralism“ este apropiat de al școlii antropologice americane, așa cum a fost ea inițiată de Franz Boas, de pildă. Doar că locul analizei sincronice a unei culturi este luat de „structura“ fenomenelor religioase.

Istoria religiilor devine istoria acestor „forme“ sau „structuri“: *a)* studiul formației și evoluției interioare a structurilor și semnificațiilor religioase; *b)* al succesiunii cronologice a acestor structuri și semnificații. Disocierea dintre *esență*, *structură* și *istorie* este esențială la Mircea Eliade. Planurile sînt, cum știm, interferente, condiționate, dar esențial ireductibile:

[52] *La nostalgie des origines*, pp. 33—34.
[53] *Fragments d'un journal*, p. 63, cf. și p. 531.
[54] *Notes for a Dialogue*, p. 240.

„Sacralitatea" este un element al structurii conștiinței și nu un stadiu al istoriei acestei conștiințe"[55]. „Situația istorică" nu anulează realitatea unei „structuri religioase care-și păstrează specificitatea și autonomia esențială: „Variațiile formelor și diferențelor de ordin statistic nu izbutesc să compromită unitatea de structură a unei clase de simboluri"[56]. Și numai în funcție de acest reper de mare stabilitate putem urmări și descrie viața istorică a semnificațiilor și răspunde la întrebarea: „De ce anumite culturi au păstrat unele semnificații primare, în timp ce altele le-au uitat, respins, modificat sau îmbogățit?"[57]. În timp ce istoria se desfășoară într-un plan accidental și fenomenal, structura aparține permanenței și esenței. În felul acesta înțelegerea hermeneutică poate trece *peste* sau *dincolo* de istorie fără să-i anuleze realitatea, iar istoricismul poate fi învins prin valorizarea „religioasă" a istoriei[58]. Este vorba, în ultimă analiză, tot de o formă de sincronie, de recunoașterea aceluiași tip de funcționalitate și de semnificații ale unui fenomen, indiferent de situarea sa istoric-cronologică, de difuziunea în timp și spațiu etc.

8. Lectura sincronică a unui fenomen sau grup de fenomene înseamnă lectura lor simultană. Este ceea ce practică și Mircea Eliade prin depășirea sistematică a cronologiei textelor și folosirea lor în același plan de semnificație și invarianță structurală. Cînd încă într-o lucrare de tinerețe documentele alfabetice erau puse și „citite" în același plan cu documentele simbolice arhitectonice, în ciuda datării lor diferite, Mircea Eliade făcea tocmai o astfel de lectură si-

---

[55] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 7; *Traité d'histoire des religions*, p. 12; cf. și Dario Rei, *op. cit.*, p. 543, 557, 588.

[56] *Architecture sacrée et symbolisme*, p. 153.

[57] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 250.

[58] Charles M. Long, *Le sens de l'oeuvre de Mircea Eliade pour l'homme moderne*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 229.

multană[59]. Portretul recent al lui Prometeu (pentru a da un singur exemplu) realizat prin texte aparținînd unor epoci diferite, dar perfect convergente ca semnificație, aparține aceleiași metode: „Importantă nu este identitatea terminologiei filozofice: este deajuns ca problemele să fie omologabile". Juxtapunerea de fapte religioase culese la popoare din diferite epoci este deci îndreptățită și pe deplin valabilă, în măsura în care se urmărește doar *descrierea* unui „fenomen ca atare", în structura sa. În general, o structură poate fi descifrată și interpretată prin puține exemple reprezentative[60], intuite și înțelese însă cu pătrundere. Acest tip de hermeneutică nu este și nici nu-și propune să fie exhaustivă în planul documentării, inutil a fi „multiplicată"[61], ci doar al saturării schemelor tipologice prin suficiente exemple concludente.

Metoda lecturii simultane este dealtfel teoretizată de Mircea Eliade cu toată claritatea. El este convins că „examenul simultan al formelor religioase «inferioare» și «superioare» va scoate în evidență elementele lor comune..."[62]; că punerea între paranteze a cronologiei — care poate deveni pe durata lecturii chiar arbitrară — este pe deplin justificată; că „reversibilitatea"[63] pozițiilor și dialecticii sacrului obligă chiar o astfel de lectură; că alinierea unor texte aparținînd aceluiași sistem teologic sau cultural este posibilă și justificată prin însăși continuitatea și stabilitatea acestui sistem: „Uimitoarea continuitate culturală demonstrată de arheologie permite istoricului religiei celtice de a utiliza surse tardive și în

---

[59] *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 21.

[60] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, pp. 266—272; *Le Yoga*, p. 10; *Le sacré et le profane*, pp. 18—19.

[61] *Traité d'histoire des religions*, p. 210; riguros în același sens, din prespectivă structuralistă: Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Paris, 1972), p. 8.

[62] *Traité d'histoire des religions*, p. 14.

[63] *Le Chamanisme*, pp. 14—15.

primul rînd texte islandeze redactate între secolele VI și VIII, dar de asemenea legende epice și folclorul care supraviețuiește încă în Irlanda, pînă la sfîrșitul secolului XIX"[64]. Noțiunea de „istoric" este lipsită de sens în domeniul mitologic, deoarece expresii ca „aparținînd lumii originare" sau „aspect vechi" pot să se refere la calități independente de noțiunea de timp: apariția lor istorică poate la fel de bine să se producă, după împrejurări, în epoci tardive sau mai vechi din punct de vedere cronologic[65]. Se știe doar că „vechiul și noul sînt contemporani în cadrul aceluiași sistem"[66], că orice istorie este de fapt contemporană etc. Dealtfel, reamintește și Mircea Eliade, „istoria religiilor... ne este totdeauna contemporană" deoarece „nici un comportament religios, oricît de arhaic, nu este niciodată definitiv abolit"[67]. Tenacitate și prezență actuală ce implică în orice caz „retrăirea", un proces obligator de reactualizare, de recuperare și mediere la nivelul orizontului actual.

9. În consens cu definițiile actuale, istoria religiilor este și pentru Mircea Eliade, în esență, o disciplină „istoric-comparatistă", care se servește „în mod exclusiv de documente istorice" și studiază „aspectele comune", „analogiile", „afinitățile" fenomenelor religioase[68]. Hermeneutica practică pe scară largă cercetarea comparatistă inclusiv „omologia" (II, 10). Aceasta din urmă este invocată în mod inevitabil ori de cîte ori ne aflăm în fața unor fenomene, texte, comportamente etc. „fundamental independente" ca origine, circulație, influ-

---

[64] *Histoire des croyances et des idées religieuses,* II, p. 138.

[65] C. G. Jung—Ch. Kerényi, *op. cit.,* p. 90.

[66] Paul Ricoeur, *op. cit.,* p. 70.

[67] *Fragments d'un journal,* p. 388.

[68] De ex.: Ugo Bianchi, *Le religione nella storia delle religioni,* pp. 17—20.

ență posibilă: *Miorița*, de pildă, și unele balade cercheze[69]. Ligamentele acestor asociații, care pot fi adesea surprinzătoare, sînt așa-numitele „invariante" sau „constante". Orice structură constituie o schemă alcătuită din invarianți și descrierile „structurale" ale lui Mircea Eliade nu procedează altfel. Ca și subsumarea descrierilor morfologice unor categorii sau analogii tipologice, procedeu și acesta admis în istoria religiilor, de la *Formgeschichte* pînă la teoretizări recente[70]. O contribuție importantă, schițată încă în *Folklorul ca instrument de cunoaștere* (1937), este și „promovarea materialelor folclorice la rangul de documente istorico-religioase", metodologie încă nu „pusă la punct". „Dar chiar în această fază inițială a cercetărilor, nu mai pot fi trecute sub tăcere rolul și importanța tradițiilor religioase populare într-o istorie cu adevărat universală a religiilor"[71].

10. Limitele istoriei religiilor sînt, în mod inevitabil, ale interpretării în genere (III, 10). Nu poate fi deci vorba nici de o disciplină infailibilă, nici omnipotentă. Este cu putință, într-adevăr, o exegeză riguros istorică, refacerea integrală a contextului istoric? Poate fi redusă sau suprimată complet diferența dintre trecut și prezent? Și în caz contrar cum poate fi bine circumscrisă și definită alteritatea istorică?[72]. Chiar dacă restituirea este posibilă în parte, sau în cea mai mare parte, există totuși „un ansamblu de stări profunde care scapă analizei istorice"[73].

---

[69] De ex.: Georges Dumézil, *Le message avant la mort*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 91.

[70] Jean Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions* (Paris, 1935), pp. 53—110; Ugo Bianchi, *op. cit.*, p. 20, 25.

[71] *Insula lui Euthanasius*, pp. 28—49; *De la Zalmoxis la Gingis-Han: Addenda la o prefață*, în *Luceafărul*, XXII, 27, 7 iulie 1979, p. 2.

[72] Claude Geffré, *La théologie de l'histoire comme problème herméneutique* in: *Herméneutique et eschatologie* (Paris, 1971), p. 51.

[73] Jean Baruzi, *op. cit.*, p. 40.

Acest coeficient de istorie ireductibilă deschide poarta relativismului. Mecanismul hermeneutic, pe de altă parte, constituie — prin el însuși — o metodă de relativizare: documentele „spun" doar ceea ce urmărește interpretul, sistemul său de lectură și în orice caz în funcție de „distanța" pe care el o pune (sau o presupune) între documentele religioase și semnificațiile lumii moderne[74]. Fenomenele care au o dezvoltare paralelă sînt reduse de fapt la o descriere lineară, iar această descriere lineară poate să sugereze o evoluție de la simplu la complex, în timp ce realitatea istorică poate să fie exact inversă. Dacă sacralitatea nu are în esență o „istorie", rezultă că istoria religiilor este o disciplină paradoxală, al cărei obiect nu are istorie. Dar există și obiecția, diametral opusă, dintr-o perspectivă riguros istoricistă: recunoașterea primatului absolut al fenomenului individual, irepetabil, unic, face imposibil orice alt tip de istorie în afara cronologiei mecanice, pulverizate. Din această perspectivă, sinteza, generalizarea, structurarea, invarianța, recurența, tipologia nu mai pot fi posibile. În același sens s-a putut afirma că pentru gîndirea istorică „orice *phainomenon* este un *genomenon*"[75].

[74] Park McGinty, *Three models of interpretation. Genealogy, Translation, Rearticulation*, in: *History of Religions*, 14/1974, p. 208.

[75] R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica* (Torino, 1954), p. 11; cf. și *La nostalgie des origines*, pp. 70—71.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

V. CREAȚIA HERMENEUTICĂ

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Deşi în studiile actuale de/şi despre hermeneutică şi chiar în textele sale clasice se vorbeşte foarte puţin de „creaţie hermeneutică“[1], orientarea gîndirii lui Mircea Eliade nu lasă nici o îndoială: disciplina heremenuticii este investită şi cu această demnitate prin teoretizarea insistentă a capacităţii sale „creatoare“. Ea decurge în mod necesar din caracterul creator al istoriei, al oricărei hermeneutici istorice. Interpretările se succed în cadrul său în ordine istorică, în timp ce ultima interpretare, care le integrează pe toate, devine „suma“ şi culminarea acestei productivităţi istorico-hermeneutice. Contribuţia rămîne totuşi originală prin faptul că pentru întîia dată, credem, „hermeneuticii creatoare“ i se recunoaşte nu numai existenţă şi funcţionalitate, dar i se face şi precizarea că „va sfîrşi prin a fi recunoscută ca o cale regală a istoriei religiilor“[2].

De obicei, în critica literară mai ales, sub influenţa impresionismului estetizant şi a definiţiei criticii (pe care noi

[1] O formulare şi sistematizare personală în domeniul ideilor literare la Adrian Marino, *op. cit.*, cap. IX: *Creaţia hermeneutică*, pp. 311—354.

[2] *La nostalgie des origines*, p. 132.

o credem sterilă, tautologică, adevărat cerc vicios) ca „operă de artă pe marginea altei opere de artă", ideea de „creație" păstrează doar un înțeles „literar", „beletristic". Se numește „critică creatoare" (în această accepție abuzivă și perimată), doar critica „scrisă frumos", cu „stil", care face „portrete" și „evocări" (chiar și de... „peisaje natale"), cu scene de roman, dialoguri etc. Se uită că un sistem de idei, o metodă originală, o construcție ideologică și hermeneutică este tot „operă de creație". Pentru a nu mai vorbi de sistemele filozofice propriu-zise, cum amintește și Mircea Eliade: „Însăși construcția ideologică a sistemelor filosofice poate fi socotită o construcție efectivă"[3]. Anatole France, cel din *La vie littéraire*, ar fi după logica opusă un „creator", în timp ce Dilthey, să spunem, n-ar fi... Acest capitol din hermeneutica lui Mircea Eliade ne ajută să risipim, între altele, și astfel de naive confuzii. Unele încă mai circulă în culturile minore fără o mare tradiție teoretică, critică și hermeneutică.

Orice hermeneutică produce *opere*, în triplul înțeles de: a) studii, monografii savante, tehnice; b) „sisteme" de referință și interpretare; c) „izvoare vii ale unei culturi", prin opere care deschid noi perspective, fecundează epoca, fac școală, imprimă noi direcții de cercetare, transmit mesaje etc. Acest din urmă tip de opere este rar, excepțional, dar el există. El constă în a gîndi materia de studiu într-un „*mod creator*", așa cum au făcut un Montesquieu, un Voltaire, un Herder, un Hegel, atunci cînd au gîndit instituțiile umane și istoria lor. Gîndire prin definiție nouă, proaspătă, nedogmatică, plină de idei și sugestii. Cît privește caracterul hermeneutic esențial al operei, acesta constă în primul rînd în faptul că poate constitui o posibilitate permanentă de interpretare. Opera generează prin totalitatea „lecturilor" sale semnificații ce se cer descifrate, deci înțelese, explicate și de-

[3] *Cuvinte despre o filosofie*, în: *Gîndirea*, VIII, 6—7, 1928, p. 299.

finite. Creația hermeneutică înseamnă în esență producerea de noi semnificații în serie deschisă. Dacă fenomenele religioase și spirituale se caracterizează prin inepuizabila *noutate* a expresiilor, nu mai puțin „inepuizabile" sînt și posibilitățile lor de descifrare[4].

Semnificația garantează nu numai funcționalitatea spiritului uman, care există prin atribuire, descoperire și interpretare de semnificații — acesta este statutul ontologic al semnificației — ci și existența creației hermeneutice propriu-zise: efortul permanent și organizat de descifrare și înțelegere: a reconstitui și „înțelege corect" manifestările religioase și de altă natură, aceasta se poate numi — după Mircea Eliade — „hermeneutică creatoare". Nu este vorba numai de erudiție, cunoaștere severă, strictă specialitate savantă. Istoricul religiilor ca și orice alt hermeneut „își va împlini rolul în cultura contemporană" numai atunci cînd „va transmuta prin hermeneutică materialele sale în mesaje spirituale"[5]. Căci această metodă (pentru a nu-i spune „știință") este și se vrea în primul rînd *vie*, asociată și integrată din plin dezbaterilor de idei contemporane. Ea își propune — în acest cadru — să joace un rol spiritual activ și constructiv.

1. Forme obiective

Se pune întrebarea: în ce mod Mircea Eliade definește în mod specific necesitatea și posibilitatea „hermeneuticii creatoare"? Mai întîi, după cum am văzut, în înțelesul de a

[4] *La nostalgie des origines*, pp. 128—130; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 8.

[5] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 7; *Religions australiennes*, p. 14; *La nostalgie des origines*, p. 84.

deveni unul din „izvoarele vii ale unei culturi căci, în definitiv, orice cultură este constituită dintr-o serie de interpretări și revalorizări ale «mîturilor» sau ideologiilor sale specifice". Hermeneutica este chemată să fecundeze, să stimuleze „în mod creator" o cultură (occidentală, în speță) prin incitarea capacității sale de gîndire originală, organică și sintetică[1], prin sporirea capacității sale de înțelegere a altor culturi. Mircea Eliade insistă îndelung asupra posibilității „întîlnirii stimulatoare" pe care hermeneutica poate s-o provoace prin contactul cu alte universuri și sisteme spirituale: orientale, primitive, chiar arhaice[2]: „Pentru mine înțelegerea valorilor religioase tradiționale este primul pas spre o trezire spirituală"[3]. S-ar spune că se mizează pe declanșarea unui adevărat șoc creator, a surprizei urmată de mari revelații: „Studiul istoriei religiei este o continuă întîlnire cu lucruri care sînt «total altfel», pentru noi, modernii occidentali. O astfel de întîlnire cu o lume străină sau sălbatică închide în ea un mare potențial de catalizare a experiențelor creatoare de orice tip, așa cum descoperirea artei africane de către artiștii europeni a demonstrat-o cu claritate, la începutul acestui secol"[4]. În genere, „retrăirea" fenomenelor religioase echivalează cu reactualizarea și „re-crearea" lor într-un plan în același timp existențial, psihologic și intelectual.

Capacitatea productivă esențială a hermeneuticii nu se traduce însă prin lucrări științifice curente (monografii, erudiție, filologie), ci prin „opere", „creații culturale colective de anvergură". În unele împrejurări, nu spiritul filologic este creator în cultură ci „divinația, patosul, imaginația, într-un cu-

[1] *La nostalgie des origines*, pp. 128—129.

[2] *Op. cit.*, p. 122, 125.

[3] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 77.

[4] *Preface*, in: *Mythes. Rites. Symboles. A Mircea Eliade Reader*, Ed. by Wendell C. Beane and William G. Doty (New York, 1976), I. pp. XVII—XVIII.

vînt Eroarea". Înțelege: noi orientări spirituale, influențe fecunde, declanșări de curente, deschidere de noi perspective. Pe scurt: „creația de noi valori culturale", istoriografice, filozofice sau artistice. .[5] Nu numai *Beiträge* ci și *valori culturale*. Postulatul esențial — care se cere încă bine dovedit — constă în presupoziția că prin hermeneutica lumilor spirituale „primitive" și orientale „creativitatea spirituală a Occidentului poate fi imens stimulată"[6]. Exemplele lui Mircea Eliade sînt deocamdată doar de ordin istoric, în așteptarea confirmărilor actuale: o creație în genul mitografilor greci, hermeneuților umanismului italian — cum ar fi redescoperirea lui *Corpus Hermeneuticum*, considerată „o nouă interpretare, îndrăzneață și creatoare, a ermetismului"[7] —, repercusiunilor unei lucrări de tipul *Kultur der Renaissance in Italien* (1860) de Jakob Burckhardt[8] etc. Elogiul imaginației hasdeiene are aceeași motivare.

Nu poate fi îndepărtată (după noi, ca și după alți interpreți ai hermeneuticii lui Mircea Eliade), nici ipoteza asimilării „creației hermeneutice" cu creația literară și științifică propriu-zisă: operă de intuiție și imaginație, de „creație" în sens de „facere" *(poein)*, de construcție și arhitectură personală, în înțelesul „tehnic", aproape profesional al cuvîntului. Opera de „transformare" și „simpatie" hermeneutică (II, 5) continuă în mod firesc printr-o serie de încercări de „reconstrucție imaginară" a universului sacru, primitiv, exotic etc.[9], cazul dealtfel al oricărei interpretări. Orice interpretare echi-

---

[5] *La nostalgie des origines*, p. 119, 130, 140, 146; *Fragments d'un journal*, p. 413.

[6] *Notes for a Dialogue*, p. 237.

[7] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 289.

[8] *La nostalgie des origines*, pp. 129—130.

[9] David M. Rasmussen, *Mircea Eliade, Structural Hermeneutics and Philosophy*, in: *Symbol and Interpretation* (The Hague, 1974), p. 31; *Herméneutique structurale et philosophie*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 99.

valează cu o reconstrucție spirituală, implicit cu o re-creație. Nici nu se poate vedea bine cum ar fi procedat interpretul *altfel*, în cazul unor simboluri și credințe total înafara experienței sale spirituale concrete. În astfel de cazuri, descifrarea semnificațiilor se organizează într-un univers imaginar articulat, mic cosmoid hermeneutic ce poartă „semnătura" unei personalități.

Chiar atunci cînd interpretul nu este obligat la un mare efort de transpunere și evocare istorică, opera sa tot „creatoare" este. El trebuie să dovedească în orice împrejurare „imaginație hermeneutică", spirit inventiv de interpretare. „Hermeneutica lui Mircea Eliade", de pildă, pe care o discutăm în această lucrare, este fără îndoială opera autorului său. Dar în același timp, în mod paralel, poate mai bine spus subsidiar, ea este și „opera" sau „creația" exegetului său, adică a noastră, cum am și avertizat dealtfel (p. 4). Această concluzie decurge în mod logic din însăși demonstrația anterioară. Niciodată Mircea Eliade nu și-a formulat *astfel* ideile hermeneutice în totalitatea lor, nu și le-a organizat în acest mod, care ne aparține în întregime. Cu elemente culese în mod riguros din întreaga sa operă, considerate ca documente de primă mînă, noi am ajuns — în stadiul actual al interpretării noastre — la această formă de organizare și reconstrucție. Procedînd astfel, în însăși prelungirea sistemului hermeneutic al lui Mircea Eliade, noi n-am făcut dealtfel decît să dăm urmare unei sugestii a autorului, amintită și la începutul cărții: „Rămîne acum ca eu, sau altcineva, să sistematizeze această hermeneutică"[10]. Bineînțeles, „altcineva" poate ajunge la o altă „sistematizare" (respectiv „creație"), știut fiind că orice creație (inclusiv hermeneutică) este prin definiție „deschisă", individuală, irepetabilă etc. Cartea de față este

[10] *Fragments d'un journal*, p. 556.

deci, în ea însăși, o încercare de „creație hermeneutică", asumîndu-și toate riscurile unei astfel de inițiative...

Că se poate vorbi, în același sens, în mod efectiv de o anume „productivitate" și „creativitate" hermeneutică, o dovedesc și unele intuiții de valoare istorică. Ideea de „reconstrucție", de interpretare „provizorie" întregită pe parcurs, a putut fi întîlnită încă la Schleiermacher[11]. De „reconstrucția" istoriei și tradiției, prin inevitabila confruntare *trecut/prezent*, amintește în mod firesc și Bultmann[12]. Proiectul hermeneutic ce se corectează progresiv, de la prima sa formă pînă la sfîrșit[13], poate fi considerat tot o formă de „creație" sau „construcție". La fel simbolul „care dă de gîndit", „gîndirea care pleacă de la simbol", încă o formă de gîndire creatoare, de reflexie care adaugă și construiește peste datele semnificative ale simbolului[14].

Gîndirea lui Mircea Eliade este atît de saturată de morfologie și tipologie, de „modele" și *patterns*, de omologări și constante (II, 10), încît ideea de „creație hermeneutică", înțeleasă ca un act de invenție radicală, apare în cazul său de-a dreptul paradoxală. Ceva mai mult: acest tip de „creație" producîndu-se în interiorul și în prelungirea unei tradiții, ea nu poate decît să actualizeze și să valorifice „creator" o anume tradiție. Se poate deci spune, într-un anume sens, că orice interpretare este precondiționată, prescrisă, orice „nouă" hermeneutică nefiind de fapt decît o variațiune pe o temă

---

[11] Julien Freud, *Les théories des sciences humaines* (Paris, 1973), p. 53, 55.

[12] Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen* (Tübingen, 1958), II, p. 227.

[13] Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, tr. fr. (Louvain. Paris, 1963), p. 71.

[14] Paul Ricoeur, *„Le symbole donne à penser"*, in: *Esprit*, 275, juillet-août 1959, p. 73; *Le conflit des interprétations* (Paris, 1969), p. 294, 296.

dată. Hermeneutica „descoperă" în esență mereu aceleași lucruri? Mai exact ar fi să spunem că ea regrupează mereu altfel elementele predeterminate de care se folosește, „creația hermeneutică" nefiind de fapt decît un caz particular al creației în genere: sinteză „nouă" de elemente componente „vechi". Mircea Eliade, care a insistat de atîtea ori asupra *„momentelor creatoare"* ale diferitelor tradiții, *„unității fundamentale* a fenomenelor religioase și în același timp *inepuizabila noutate* a expresiei lor"[15], nu poate concepe creația — inclusiv hermeneutică — decît în același mod: ca o expresie individuală a universalului, formă particularizată, concretă, a generalului. Rezolvare a problemei, ea însăși, foarte tradițională, am spune „clasică"... Ceea ce nu înseamnă că Mircea Eliade nu are și conștiința creației riguros „personale" (originale, irepetabile, expresie directă și categorică a personalității sale spirituale etc.). El recunoaște că lucrări ca *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions* și chiar *Histoire des croyances et des idées religieuses* sînt, în conștiința sa, „mai puțin personale"[16]. Uneori chiar regretă „timpul pierdut" cu *Sourcebook*...[17]

Nici ideea de repetiție — atît de tipică la Mircea Eliade — nu poate sprijini pe deplin creația „originală", în sensul absolut de invenție irepetabilă. Interpretările nu fac în realitate decît să se repete. Ele sînt în mod esențial fenomene de resurgență. Teza hermeneuticii ca creație originară și spontană a spiritului (II, 3) nu este negată, ci doar nuanțată în sensul că infinita polivalență reia cu inocență, în mod la fel de spontan, scheme și soluții care au fost deja formu-

[15] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, pp. 7—8.

[16] cf. Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 7; cf. și *L'épreuve du labyrinthe*, p. 77.

[17] *Fragments d'un journal*, p. 460, 462, 540 etc.

late. Semnificaţia poate fi genuină, eruptivă şi în acelaşi timp capabilă să refacă, mai bine spus să se încadreze (pentru cel ce interpretează acest joc semnificativ), într-o tipologie oarecare. Este cazul tuturor „redescoperirilor" autentice: afirmi o idee, crezi de bună-credinţă în originalitatea ei, eşti convins de caracterul personal al acestei „creaţii", apoi afli cu surprindere că „s-a mai spus". Orice interpretare înţelege din nou, constituie o „naivitate secundă"[18], şi totodată participă implicit la un „model" preexistent. Acesta îi dă contur, identitate terminologică şi semnificaţie categorială. Orice operă constituie în acest sens doar repetiţia fragmentară, parcelară, a actului creator total, iar hermeneutica nu reface — prin capacitatea sa continuă de reinterpretare — decît condiţia totalizării, a creaţiei primordiale totale. Circuitul hermeneutic *parte — tot* (III, 6) explică această dialectică.

Precizări identice sînt de făcut şi în legătură cu principiul recurenţei ciclice, al „mitului eternei reîntoarceri", redescoperit şi reformulat de Mircea Eliade de la nivelul şi pentru oamenii secolului XX. Încă o intuiţie de tinereţe[19] care încearcă (şi reuşeşte) să concilieze[20] două perspective contradictorii: în timp ce creaţia, ca eveniment, aparţine timpului linear, înscrisă în cadrul gîndirii istorice, creaţia ca fenomen exemplar, ca model şi idealitate realizată, aparţine timpului mitic, circular[21]. Este însăşi esenţa, „marele secret", al mitului cosmogonic după Mircea Eliade. „El incită pe om să

[18] Paul Ricoeur, *„Le symbole donne à penser"*. p. 71.

[19] *Fragmentarium*, p. 94.

[20] Ideea de ciclu şi istorie sînt conciliate de însăşi gîndirea tradiţională, cf. René Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques* (Paris, 1970), p. 27; Adrian Marino, *op. cit.*, pp. 83—100.

[21] Şi primitivii au conştiinţa timpului liniar, istoric, nu numai mitic, cf. Michel Meslin, *op. cit.*, p. 152.

creeze, deschide neîncetat noi perspective geniului său creator, deși în aparență mitul cosmogonic pare să paralizeze inițiativa umană prezentîndu-se ca un model intangibil". În orice caz: „grație acestui mit, omul devine... creator"[22]. Cu observația fundamentală că gestul primordial al creației unifică începutul mitic-exemplar cu începutul istoric. Este de ajuns să ne reamintim de funcția exemplară, paradigmatică, a arhetipului și mitului (III, 9) pentru a înțelege și mai bine acest proces de repetiție. El reprezintă un act de inițiativă și recurență, de creație personală și încadrare într-un prototip, de elan demiurgic și supunere unui model transcendent.

S-ar spune că însăși definiția riturilor și miturilor ca acte de repetiție mai mult sau mai puțin simbolice ale unor evenimente săvîrșite *illo tempore* (concepție implicată în întreaga operă a lui Mircea Eliade[23]), reeditează aceeași situație: o definiție identică *expressis verbis* poate fi întîlnită, de pildă și la fenomenologi ca Van der Leeuw: mitul reface un eveniment originar, orice repetiție este o ritualizare, orice noutate se încadrează într-o repetiție, „mitul repetă ceea ce s-a desfășurat în timpurile primordiale"[24]. Și cu toate acestea nu este vorba de un împrumut, de o influență. În orice caz, nu este vorba *numai* de un împrumut, influență, izvor etc., ci în primul rînd de o intuiție personală originară, care coincide, se întîlnește, repetă (cum vrem să-i spunem) o altă intuiție personală ce definește mitul dintr-o perspectivă identică și prin aceleași categorii.

---

[22] *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, in: *La naissance du monde* (Paris, 1959), p. 478.

[23] De ex., *Forgerons et alchimistes*, p. 57, 85, 102 etc.

[24] G. Van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion*, tr. fr. (Paris, 1940), pp. 129—131, 133.

2. Realizarea de sine

Aspectul cel mai însemnat al creației hermeneutice la Mircea Eliade este însă altul: transformarea existențială și spirituală a hermeneutului însuși, modificarea întregii sale structuri interioare. Din operă de erudiție, de rece interpretare, hermeneutica devine un act de viață spirituală inedită și intensă. Este efectul unei „reacțiuni vitale", al unei „schimbări *din interior*"[1], de care adesea hermeneutul nici nu-și dă seama. Interpretînd texte și semnificații, ne „interpretăm" pe noi înșine, integrăm și asimilăm noi semnificații, ne „schimbăm". Pe scurt, calitatea existenței noastre se modifică în mod radical. Hermeneutica creatoare devine astfel o „tehnică spirituală", „pedagogie"[2], *maieutică* a propriei noastre ființe, o metodă de regenerare spirituală: „Acest fapt ciudat și reconfortant al schimbării perspectivei spirituale tradus printr-o regenerare profundă a ființei noastre intime"[3]. În ce constă această „palingeneză" interioară?

Deplasînd accentul de la cunoașterea obiectivă și indiferentă spre „simpatia inteligentă", exegeza ajunge la „cunoașterea totală" și din interior a individului. Înțelegînd cît mai bine pe „alții", în totalitatea situațiilor umane, existențiale, inclusiv „primitive", „exotice" etc. reușim să pătrundem și în „misterul" propriei noastre existențe[4], cu destule zone încă neexplorate. Descifrînd pe alții, sfîrșim prin a înțelege ceva mai mult din propria noastră ființă, după cum europeanul se va înțelege mult mai bine pe sine prin descifrarea universului spiritual și moral al orientalului. Cunoaștere reciproc

[1] *Aspects du mythe*, p. 169; *Fragments d'un journal*, p. 473.
[2] *La nostalgie des origines*, p. 10, 131, 140.
[3] *Mythes, rêves et mystères*, p. 78.
[4] *Amintiri*, I, p. 172; *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 10—12.

revelatoare (chiar dacă de proporții foarte variabile), dublată de un întreg proces de transformare și îmbogățire interioară. „Realizarea" și „înțelegerea" unor situații dramatice (eșecuri, suferințe, melancolii, disperări), dezlănțuie în noi forțe spirituale nebănuite. Încercările noastre spirituale dobîndesc un sens superior echivalent adesea cu o „inițiere".

Sublinierea acestei activități „creatoare" produsă de mecanismul însuși al exegezei, constituie unul din aspectele cele mai originale ale hermeneuticii lui Mircea Eliade. El știe că „în măsura în care înțelegem un fapt religios (mit, ritual, simbol, figură divină etc.) ne *schimbăm*, se produce o modificare interioară, și această transformare echivalează cu un pas înainte în procesul de *«self-liberation»*". Intervine o nouă „experiență" personală, o „retrăire", creatoare prin faptul că ea lasă urme, o sedimentare: „Conștiința se îmbogățește în mod considerabil prin efortul hermeneutic de a descifra mituri, simboluri și alte structuri religioase tradiționale". Întîlnirea și confruntarea cu realități spirituale arhaice sau exotice este „stimulentă și fertilă"[5]. Hermeneutica creatoare dezvăluie semnificații care anterior nu erau percepute, sau le scoate în evidență cu o atît de mare vigoare încît „după ce am asimilat această nouă interpretare conștiința noastră nu mai este aceeași". Hermeneutică de profunde rezonanțe existențiale, ce echivalează cu efectele unei adevărate tehnici spirituale, „capabile să modifice calitatea însăși a existenței"[6]. Filozofia „experimentală" duce la „sistematizarea rezultatelor crizelor noastre, valorificarea simpatiilor sau antipatiilor personale..."[7]

Încă într-o carte de tinerețe, se vorbea în același sens de necesitatea creșterii inteligenței, care trebuie „să se re-

[5] *Fragments d'un journal*, p. 30, 552; *La nostalgie des origines*, p. 10, 21, 33; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 10, 12—13.

[6] *La nostalgie des origines*, pp. 131—132.

[7] *Cuvinte despre o filosofie*, în: *Gîndirea*, VIII, 6—7/1928, p. 300.

înnoiască, să se reconstruiască neîncetat pe sine"[8]. Hermeneutica — știm acum acest lucru — se dovedește mult mai ambițioasă și mai fecundă: grație acțiunii sale conștiința este „considerabil îmbogățită". Mai mult decît atît: „Transformarea interioară a cercetătorului și, cum se poate spera, și a cititorului simpatizant"[9] echivalează cu o adevărată realizare de sine. Creșterea conștiinței și a vieții spirituale a hermeneutului înseamnă o dezvoltare „profundă, existențială": descoperirea unor noi semnificații ontologice, noi poziții ale spiritului în lume etc. „Din cauza acestor întîlniri spiritul este creator"[10]. Hermeneutica este din aceeași cauză „singura metodă capabilă să prezerve creativitatea personală". Căci — atrage atenția Mircea Eliade — concentrarea exclusivă asupra *aspectelor exterioare* ale unui univers spiritual echivalează în cele din urmă cu un proces de autoalienare"[11]. Erudiția rece și pozitivistă nu fructifică, nu incită spiritul celui ce o practică.

Se produce, în ultimă analiză, „o regenerare profundă a ființei noastre intime". Ea este urmată de o adevărată „trezire" și „transmutație" a persoanei care primește, interpretează și asimilează o întreagă lume de revelații profund semnificative. În mod analog, „problemele cardinale ale metafizicii ar putea fi și ele reînnoite prin cunoașterea ontologiei arhaice". Concluzia este că cel ce practică această metodă trebuie să suporte, mai întîi el însuși, „consecințele propriului său studiu hermeneutic".[12] Astfel definită, hermeneutica încetează să mai fie o „metodologie" ca oricare alta, o simplă schemă de interpretare și de explicare a textelor. Apele se des-

---

[8] *Soliloquii*, p. 17.

[9] *La nostalgie des origines*, p. 10.

[10] *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 147—148.

[11] *Preface*, in: Kees W. Bolle, *The Persistence of Religion* (Leiden, 1965), p. X.

[12] *Mythes, rêves et mystères*, p. 78; *Fragments d'un journal*, p. 473, 547—548; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 10.

part încă odată în mod radical: pe de o parte erudiții, „anticarii", istoricii pozitiviști, criticii impresioniști, esteți, beletriști; pe de alta, adepții unei noi metode cu implicații direct existențiale care ne angajează în totalitate, integrîndu-ne creator propriei noastre exegeze. Ea se dezvoltă modificîndu-ne, amplificîndu-ne, în timp ce îmbogățirea ființei noastre spirituale dezvoltă și transformă propria noastră metodă hermeneutică. Dintr-o abordare exterioară, formală, opera de interpretare devine efectiv interioară și autentică.

Există mărturii precise care confirmă realitatea acestui proces chiar în cazul personal al lui Mircea Eliade. Experiența indiană constituie o adevărată rupere de nivel existențial, o transmutație calitativă: „De acum — citim într-o confesiune — trăiesc pentru cunoaștere, pentru propria cunoaștere. Cred că am depășit definitiv sentimentalismul. Elimin din conștiință și dizolv din subconștient toate reziduurile unei adolescențe neemancipate de romantism, de fecunditate, de retorică și mediocritate". În concluzie: „Am preferat sufletul meu și știința — activității culturale".[13] Plecarea în India echivalează deci cu o trecere *dincolo*, pe un alt tărîm cosmic și spiritual. Ea implică o adevărată „inițiere" (o „modificare radicală a statutului religios și social al subiectului"),[14] o renaștere ontologică. Alteori el declară, aproape liric: „Sînt atît de fericit cînd descopăr semnificația simbolică a unui dans hindus sau a unui ritual iudaic, încît nevoia mea de experiență religioasă este satisfăcută. Această simțire nu este intelectuală ci existențială".[15]

Mircea Eliade recunoaște în același timp „hermeneuticii autentice și imaginative" „tentația enormei libertăți", a unei lumi eliberată de inhibițiile, complexele și tabu-urile europene,

---

[13] *Mircea Eliade... în corespondență cu Petru Comarnescu*, in: *Manuscriptum*, IX, 4/1978, pp. 164—166.

[14] *La nostalgie des origines*, p. 222.

[15] cf. Leslie Maitland, *Myth-and-Symbols Tracer. Has a View to conjure with*, in: *The New York Times*, February, 4, 1979.

canibalismul de pildă...[16] Nu este vorba de nici un fel de *katharsis* sau „defulare", ci de schimbarea în adîncime a regimului spiritual. Participarea la un alt nivel de existență este însoțită de o enormă dilatare interioară, de un proces uimitor de „vastizare". Experiență în același timp revelatoare și decisivă întrevăzută încă din tinerețe: „Cîte înfiorări nelămurite, cîte gînduri fantastice, cît curaj metafizic, cîte forțe fără nume nu pogoară în suflet un ritual și o meditație magică".[17]

Operația nu este lipsită și de grave primejdii: există riscul ca echilibrul și seninătatea interioară a istoricului religiilor, a hermeneutului, să se rupă atunci cînd el încearcă să înțeleagă și să interpreteze „situații religioase arhaice, exotice, aberante, teribile". Ele pot produce obsesii, tentații, exaltări și alte „primejdii de ordin psihic".[18] Înțelegerea totalității ne apropie și de aspectele monstruoase, inumane, ale universului religios. El poate să fascineze, dar și să sperie, să traumatizeze. „Misterul totalității" — de care vorbește într-un loc Mircea Eliade[19] — poate avea și această semnificație: pătrunderea în miezul unei diabolice *coincidentia oppositorum* prin participarea simultană la contradicții radicale și conflicte insolubile, care riscă să ne sfîșie, să ne distrugă unitatea ființei spirituale. Poate că din această cauză orice efort real de „totalizare", de „sintetizare" sperie, turbură conștiințele. Fiindcă el este în genere inaccesibil și chiar atunci cînd ni se deschide, el ne pune dintr-o dată în fața celor mai dramatice confruntări și coexistențe de contrarii posibile...

Chiar dacă acest aspect creator al hermeneuticii concepută ca o tehnică propedeutică și spirituală este unul dintre cele mai

[16] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 140.

[17] *Itinerariu spiritual*, V, *Experiențele*, în: *Cuvîntul*, III, 874, 23 septembrie 1927.

[18] *Fragments d'un journal*, p. 473; *L'épreuve du labyrinthe*, p. 138.

[19] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 95.

„personale" la Mircea Eliade, nu se poate afirma că el n-a fost intuit, fie și fugitiv, și de alți hermeneuți contemporani. Ca totdeauna dealtfel, aceste raportări n-au alt sens decît de a încadra gîndirea autorului în contextul său teoretic specific. S-a observat, de pildă, că „cine înțelege, nu rămîne cum a fost înainte de a înțelege, deoarece el a cîștigat un element nou". Înțelegerea hermeneutică produce o „creștere și naștere spirituală". Ea exercită o funcție educativă, sporește conștiința de sine, formează simțul istoric etc.[20] Înțelegerea de sine este în același timp augumentativă: „Sporirea înțelegerii de sine prin înțelegerea altuia".[21] Mircea Eliade se exprimă în aceiași termeni: explicarea tradițiilor religioase are ca obiectiv: „Să mă înțeleg, să înțeleg".[22] Principiul este admis în hermeneutica actuală: „În dialog cu trecutul și prezentul, exegetul *înțelege* și *se înțelege* ca ființă temporală, situată în timp".[23] Criticii lui Mircea Eliade au subliniat uneori și acest aspect, foarte important al hermeneuticii sale: descifrarea hierofaniilor „informează" și în același timp „formează" conștiința celui ce le explorează.[24]

Este interesant de observat că la acest aspect sînt sensibili, se pare, mai ales interpreții români ai lui Mircea Eliade. Poate că ei simt mai mult decît alții nevoia — în contextul lor intelectual specific — a unei astfel de creații hermeneutice, capabile — în conștiința lor — să fecundeze efectiv cultura română. În orice caz, autorul acestei cărți crede cu toată tăria în eficiența și creativitatea românească a unei astfel de hermeneutici.

[20] Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione* (Milano, 1955), I, 2, p. 357; II, 949, 951 sq.

[21] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 20.

[22] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 30.

[23] Pierre Fruchon, *Herméneutique et critique. Interprétation des évangiles et histoire de Jésus*, in: *Archives de philosophie*, XXIX, (1966), p. 88.

[24] Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 129; Andrei Pleșu, *Mircea Eliade și hermeneutica artelor*, in: *Secolul XX*, 2—3/1978, p. 64.

VI. HERMENEUTICA MILITANTĂ

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Un alt aspect foarte personal, am îndrăzni să spunem chiar „original" al hermeneuticii lui Mircea Eliade, este caracterul său militant, programul său de acțiune, intenția manifestă de a produce un impact asupra ideologiei și culturii actuale. Hermeneutica sa este orientată în mod deschis spre acțiuni capabile să modifice stări de spirit, atitudini ideologice, puncte de vedere general admise. Fără a înceta să fie o problemă „individuală" a dezvoltării conștiinței exegetului, hermeneutica lui Mircea Eliade își propune să intervină și în actualitatea culturală imediată. Deci să se adreseze unor factori ideologici și sociali capabili să declanșeze curente de opinie și chiar acțiuni practice de dimensiuni internaționale. Efortul său „științific" se dublează în felul acesta de unul „ideologico-politic" (vom vedea imediat în ce sens).

Și în acest domeniu continuitatea și unitatea gîndirii lui Mircea Eliade este remarcabilă. El este convins, încă din tinerețe, că „o filozofie se cere experimentată", că „va trebui să facem filozofia eficace"[1]. Este întrevăzută de pe acum „o refor-

[1] *Cuvinte despre o filozofie*, în: *Gîndirea*, VIII, 6—7/1928, pp. 299—300.

mă a metodologiei științei și culturii moderne", care să nu se reducă doar la „critică", la relevarea — în fond sterilă — a unor insuficiențe și contradicții. „Reforma se va împlini prin crearea unei noi metode, mai amplă și mai justificabilă, prin care oamenii să poată vedea și înțelege mai mult decît prin metode actuale".[2] Sîntem îndreptățiți să credem că această nouă metodă este tocmai hermeneutica. Activitatea grupului *Criterion* aparținea, în viziunea lui Mircea Eliade aceleiași tendințe: „Noi simțeam că cultura trebuie integrată cetății. Aveam cu toții convingerea că nu este de ajuns să vorbim numai la universitate. Trebuia într-adevăr să scoborîm în arenă. Noi credeam, precum în Spania, grație lui Unamuno și Ortega, că jurnalul a devenit un instrument de lucru intelectual".[3] Ideile rămîn inerte dacă nu sînt însoțite de o anume „agitație și propagandă", de priză socială directă. Hermeneutica militantă reprezintă tocmai cristalizarea și maturizarea acestei convingeri: „O hermeneutică istorico-religioasă creatoare ar putea să stimuleze, să hrănească și să reînnoiască gîndirea filosofică"[4]. Problemă importantă, de cercetat cu atenție.

1. Omul în epoca modernă

O primă condiție a hermeneuticii care se vrea activă, eficientă, este de a fi pe deplin adaptată individului și epocii moderne, spiritului și necesităților sale. O hermeneutică modernă pentru oamenii moderni ai epocii actuale, capabilă să fructifice totalitatea achizițiilor istorice tradiționale de care dispune, în vederea unei cît mai depline și complete înțelegeri

[2] *Soliloquii*, p. 80.
[3] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 92.
[4] *La nostalgie des origines*, p. 135.

a prezentului. O hermeneutică a dialecticii *prezent-trecut-prezent* (III, 7), orientată sistematic spre prezent, elaborată de la nivelul prezentului, capabilă să „instruiască" despre prezent. Acest activism se înscrie în spiritul hermeneuticii actuale[1] și constituie finalizarea sa practică.

Mircea Eliade atribuie hermeneuticii, după cum știm, o dublă funcție: înțelegerea trecutului prin prezent, a prezentului prin trecut. Tradus în termeni „militanți", acest program primește următoarea formulare: „Hermeneutica necesară revelațiilor sensurilor și mesajelor ascunse în mituri, rituri, simboluri, ne va ajuta... să înțelegem atît psihologia profunzimilor, cît și epoca istorică în care intrăm..." Textul definește în mod concis ambii termeni ai ecuației. În același timp, „a înțelege structura și funcțiile miturilor în societățile tradiționale... nu înseamnă numai a elucida o etapă din istoria gîndirii umane, ci și a înțelege mai bine o categorie a contemporanilor noștri".[2] Căci preocuparea ultimă, inevitabilă, este mereu aceea de a face „inteligibilă semnificația documentelor religioase spiritului omului modern".[3] Mircea Eliade gîndește și scrie pentru acest om.

Fiind un spirit modern, efortul său hermeneutic adoptă în mod necesar un tip corespunzător de „lectură": accesibilă, asimilată spiritului modern. Întreprindere deloc simplă, deoarece ea se vede confruntată de la început cu o dublă exigență și dificultate. Pe de o parte, hermeneutul constată că anumite „imagini arhaice se mențin încă în sufletul omului modern, desacralizat",[4] că dorința de „a retrăi arhetipi" este încă vie,[5] că exis-

---

[1] John Hogan, *Gadamer and the hermeneutical experience*, in: *Philosophy Today*, XX, 1—4/1976, p. 11.

[2] *Fragments d'un journal*, p. 301; *Aspects du mythe*, p. 10, 95—99; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 95.

[3] *La nostalgie des origines*, p. 19.

[4] *Fragments d'un journal*, p. 223.

[5] *Images et symboles*, p. 44.

tă în sfîrșit o serie de „mituri ale lumii moderne"[6] etc. Pe scurt: Mircea Eliade este obligat, ca hermeneut, să recunoască persistența obiectivă, supraviețuirea unor structuri spirituale ancestrale în plină lume modernă. Dar, în același timp, tot observația obiectivă i-o spune cu brutalitate, omul modern a pierdut conștiința acestor realități spirituale, ele au încetat să-i mai fie accesibile, *anamneza* sacrului s-a stins etc. De unde enorma dificultate a hermeneuticii de a reactualiza prin interpretare și explicare, pe măsura mentalității profane actuale, formele încă vii ale sacralității și a le traduce într-un limbaj accesibil. Operație într-un fel „disperată". Un fel de „pariu imposibil", de cursă împotriva timpului, de salvare *in articulo mortis*. De unde, uneori, sentimentul unei mari decepții, al unui mesianism ratat: „Mă tem că totul vine *prea tîrziu*, cînd aproape nimic nu mai poate fi salvat. Dacă lumea occidentală și creștinismul ar fi înțeles aceste lucruri — mitul, simbolul, religia cosmică — acum o jumătate de secol... Dacă ..."[7] Situație cu atît mai dificilă, cu cît procesul desacralizării și demitizării este mult mai vechi și mai general. El depășește în orice caz cadrele culturii occidentale,[8] care nemulțumește atît de profund — prin opacitatea sa profană — pe Mircea Eliade.

Dificultatea recunoașterii și restaurării simbolului în epoca actuală dovedește aceeași situație. Mircea Eliade reține, încă de la începuturile activității sale, în deceniul al treilea, ceea ce el numește „incomprehensibilitatea simbolului în timpul nostru", „în zilele noastre"[9] Aceste constatări sînt mult anterioare, în treacăt fie spus, unor observații recente privitoare la „refu-

[6] *Mythes, rêves et mystères*, pp. 17—36; *Le sacré et le profane*, p. 174.

[7] *Fragments d'un journal*, p. 359.

[8] *Il problema della demitizzazione* (Roma, 1961); Alfonso M. di Nola, *Demythicization in certain primitive cultures: cultural fact and socioreligious interrogation*, in: *History of Religions*, 12, 1/1972, pp. 1—27.

[9] *Oceanografie*, p. 16; *Soliloquii*, p. 70.

larea ... globală a oricărei activități simbolice",[10] care ar defini secolul XX. Or, tocmai împotriva acestei decăderi a simbolismului înțelege să reacționeze Mircea Eliade. El este convins (încă din deceniul al patrulea) „că vom asista curînd la o restaurare a simbolului ca instrument de cunoaștere", că „toate semnele ne arată că intrăm într-o epocă în care va domina simbolul, nu analiza".[11] Evident, optimism prematur. În orice caz, istoria religiilor și hermeneutica sînt chemate — după această concepție — să contribuie în mod hotărîtor la reasimilarea simbolismului și la reintegrarea sa în sistemul de valori al lumii moderne.

După Mircea Eliade, nu altul este „rolul cultural" pe care „istoricul religiilor l-ar putea juca într-o societate desacralizată"[12] Simbolul este „cheia grație căreia omul modern *poate încă* să pătrundă fenomenul religios". Căci omul modern, dacă a abolit în ființa sa pe *homo christianus*, n-a suprimat încă pe *homo religiosus*. „Ceea ce înseamnă că el a rămas, păgîn, fără să știe".[13] Inconștientul său mai păstrează încă rezerve enorme de „religiozitate", de „simbolizare",[14] iar hermeneutica este chemată să descifreze — și de fapt să salveze *in extremis* — tocmai aceste semnificații amenințate de dispariție: „Au fost totdeauna — se consolează Mircea Eliade — cîțiva orientaliști, cîțiva filozofi, cîțiva poeți pentru a salva sensul anumitor tradiții spirituale exotice, extraeuropene. Dar pot să-mi imaginez și o posibilitate teribilă: indiferența, disprețul absolut pentru această clasă de valori".[15] Hermeneuticii îi revine deci rolul considerabil de a perpetua „memoria" simbolică a umanității,

[10] Tzvetan Todorov, *Introduction à la symbolique*, in: *Poétique*. 11/1972, p. 275.

[11] *Fragmentarium*, p. 37; *Insula lui Euthanasius*, p. 85.

[12] *La nostalgie des origines*, p. 14.

[13] *Fragments d'un journal*, p. 299.

[14] *Le sacré et le profane*, p. 180.

[15] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 84.

de a provoca *anamneza* unor situații „preistorice".[16] Pe scurt, de a conserva tradiția semnificațiilor faptelor arhaico-religioase: „Această semnificație nu mai este evidentă; ea trebuie stabilită prin exegeză și comparație. Și dacă generația noastră nu mai înregistrează (în publicații științifice) semnificațiile fenomenelor religioase — această operație va deveni aproape imposibilă pentru generațiile viitoare.[17] Asistăm la scufundarea iremediabilă a unui întreg continent. Hermeneutica întreprinde ultimele operații posibile de salvare în disperare de cauză, pentru omul modern, într-un limbaj modern. Alarmism nejustificat? Dacă mitul a supraviețuit, ba chiar a înflorit în secolul XVIII în ciuda atacurilor raționaliste violente,[18] se poate presupune că el va traversa cu succes, dată fiind structura sa arhetipală, și această nouă criză, ceea ce de fapt se și constată.

Trebuie arătat în același timp că nu numai Mircea Eliade atrage atenția asupra „miturilor lumii moderne", a „supraviețuirii și camuflării miturilor" în lumea contemporană etc. Într-un anume sens se poate vorbi chiar de un loc comun, de o realitate în orice caz general recunoscută.[19] Există, într-adevăr, „o mitologie individuală a omului contemporan care concordă ... cu mitologia primitivă ideală".[20] La Mircea Eliade se observă însă poate cel mai bine voința de recuperare metodică, programatică, a fondului mitologic ancestral perpetuat în *in-*

[16] *Aspects du mythe*, p. 168.

[17] *Fragments d'un journal*, p. 398.

[18] K. K. Ruthven, *Myth* (London, 1976), p. 60.

[19] Roland Barthes, *Le mythe aujourd'hui*, in: *Mythologies* (Paris, 1957), pp. 215—268; Jacques Ellul, *Mythes modernes*, in: *Diogène*, 23/1958, pp. 29—49; Joseph L. Henderson, *Ancient myth and modern man*, in: *Man and his Symbols*, ed. C. G. Jung (London, 1964), pp. 106—157 etc.

[20] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, tr. fr. (Paris, 1974), p. 41.

treaga cultură modernă, orientare ce definește *adevărata* atitudine hermeneutică. Recuperare urmată de reasimilare, reinterpretare, reintegrare în sistemele moderne, actuale, de referință, a semnificațiilor spiritualității arhaice și extraeuropene. Dialectica arhaic/modern se rezolvă în felul acesta într-o sinteză superioară, care depășește opoziția a două planuri ce sînt sau par să fie „reciproc incompatibile"[21]. Efortul lui Mircea Eliade urmărește, dimpotrivă, să le facă efectiv „compatibile". Cu alte cuvinte, inteligibile și în cele din urmă fecunde.[22] Această orientare „activistă" a hermeneuticii lui Mircea Eliade, repetăm, o individualizează în cadrul hermeneuticii contemporane.

Observația se verifică și în cazul atitudinii față de istorie și al implicațiilor sale directe în lumea modernă. Fără a intra în considerații ce nu-și au locul în lucrarea de față, putem arăta totuși că funcția hermeneuticii istorice la Mircea Eliade nu este numai de „interpretare", în sensul fundamental al cuvîntului, ci și de „apărare" de ceea ce autorul numește „teroarea istoriei"[23]: recunoașterea durității obiective a realității istorice. Experiențele negative contemporane (și ele nu lipsesc, desigur) nu sînt însă suficiente pentru a explica această concepție istorică. Ea își trage izvorul din „sentimentul tragic al existenței istorice",[24] din conștiința caracterului său inexorabil, al „căderii în istorie", echivalentă cu o decădere ontologică, o corupție a integrității originare, paradisiace. Tre-

---

[21] Dario Rei, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa. Note su Mircea Eliade*, in: *Rivista di Storia ed Letteratura Religiosa*, VIII (1972), p. 543.

[22] Pentru întreaga problemă, cf. și cap. *Arcaico e moderno*, la Roberto Scagno, *Religiosità cosmica e cultura tradizionale nel pensiero di Mircea Eliade*. Tesi di laurea, Università degli studi di Torino, Anno Accademico, 1972/1973, pp. 237—275.

[23] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 163—187.

[24] *...Și un cuvînt al editorului*, in: Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 442.

buie bine precizat că Mircea Eliade nu face altceva decît să scoată în evidență rezultatele confruntării ontologiei originare și a supraviețuirilor sale cu realitățile lumii moderne, mai totdeauna diametral opuse. „Nostalgia" originilor, paradisului etc. nu exprimă în această concepție decît nevoia de reîntoarcere a sufletului uman la originar (III, 2), la puritatea și plenitudinea sa ancestrală coruptă iremediabil de „istorie". De unde și rolul defensiv, profilactic, atribuit istoriei religiilor și hermeneuticii de către Mircea Eliade: înțelegerea atitudinii de apărare a omului modern prin regresiune, *anamneză* istorică, „împotriva presiunilor Istoriei contemporane".[25] Eficacitatea acestei terapeutici se verifică și în cazul său personal: în măsura în care teroarea, depresiunea, disperarea etc. pot fi asumate, experimentate, valorizate, ele capătă un *sens*. Inclusiv pentru Mircea Eliade ca individ și conștiință istorică individualizată: „Putem transcende astfel istoria, trăind-o în modul cel mai autentic (asumîndu-ne deci obligațiile momentului istoric)".[26]

Dar nu numai atît: hermeneutica are posibilitatea să clarifice și să stimuleze în omul modern convingerea că el poate „face" efectiv istorie. Asemenea tribului sud-american Campa — exemplu simbolic, demonstrativ — a cărui reinterpretare colectivă a mitului cosmogonic ajută o întreagă societate arhaică „să *trăiască istoria* și chiar să «facă» istoria".[27] La această funcție „creatoare" se adaugă și una „liberatoare", mai bine spus „salvatoare", de care am mai amintit: „Hermeneutica ar putea să devină singura îndreptățire valabilă a Istoriei. Un eveniment istoric își va justifica apariția *cînd va fi înțeles*. Aceasta ar putea să însemne că lucrurile se întîmplă, că

[25] *Aspects du mythe*, p. 169.
[26] *Fragments d'un journal*, pp. 318—319.
[27] *The Dragon and the Shaman*, p. 101.

Istoria există doar pentru a obliga pe oameni s-o interpreteze".[28] Istoria devine legitimă, deci tolerabilă, prin hermeneutică.

În sfîrșit, aceeași hermeneutică este capabilă și de o anume lectură anticipativă, chiar „mesianică", a istoriei. Ea poate să prevadă istoria, să surprindă sensul evoluției, să-i elimine surprizele dureroase etc. Un eveniment prevăzut este un eveniment disciplinat, tolerat și acceptat. „A prevedea destinul formelor istorice, care se nasc, a formula legile realității în termeni accesibili tuturora, a da o mînă de ajutor celor ce nu văd" acesta ar fi programul lui Mircea Eliade într-o definiție de tinerețe. Istoria este făcută „de toți oamenii, cu morții care i-au precedat, cu viii care vor veni"[29]. Cît privește oamenii viitorului, ei trebuie orientați, ajutați să înțeleagă chiar de pe acum. Orice înțelegere este dealtfel un „proiect", altfel spus „orientată spre viitor".[30] Această hermeneutică prospectivă inspiră și o etică a acțiunii: „... Trebuie să păstrezi contactul viu cu un alt prezent, care începe de-abia acum, care își sădește de-abia acum semințele acțiunilor ce se vor consuma mai tîrziu. Este un prezent care se face și altul care se consumă".[31] Prezentul devine sub ochii noștri viitor. A fi „modern" înseamnă a fi proiectat într-un viitor etern, iar hermeneutica acestei situații istorice incită la asumarea și „realizarea" sa cît mai deplină. Poate niciodată hermeneutica n-a fost investită cu o capacitate (teoretică) mai mare de eficiență și priză directă asupra actualității istorice imediate.

---

[28] *Fragments d'un journal*, p. 537.

[29] *...Și un cuvînt al editorului*, în: Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 443.

[30] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1973), p. XXIV.

[31] *Un nou clasicism*, în: *Discobolul*, 9, mai 1933.

2. Occident și Orient

Marele obiectiv hermeneutic — cu accente uneori aproape „mesianice" — este însă după Mircea Eliade altul: modificarea conștiinței occidentale moderne prin cunoașterea, înțelegerea și asimilarea spiritului „oriental", „exotic" și „arhaic". Întreaga sferă de relații intelectuale Vest-Est urmează să se transforme, începînd cu optica și atitudinea față de culturile tradiționale, „primitive". Este evident că noua orientare pe care o preconizează și Mircea Eliade coincide cu un întreg proces istoric specific lumii contemporane: raporturile occidentale cu așa-zisa „lume a treia", cu popoarele „în curs de dezvoltare" cunosc o reevaluare globală, o reașezare fundamentală pe noi baze. Fără îndoială că acest aspect al hermeneuticii lui Mircea Eliade are implicații ideologico-politice directe și de cea mai mare însemnătate. Ele nu intră însă în preocupările noastre, care urmăresc să descrie și să explice doar un nou comportament spiritual și o nouă orientare hermeneutică.

Punctul de plecare este o schimbare radicală de perspectivă. Mai precis: răsturnarea sa, în sensul că valorile culturale occidentale încetează să mai fie repere esențiale și normative: „Noi dorim — declară Mircea Eliade — să răsturnăm termenii comparației, să ne situăm în exteriorul civilizației noastre și al momentului său istoric și să le judecăm din perspectiva altor culturi și altor religii". Cultura occidentală pierde privilegiul unicității și al supremației: „Avem în vedere — continuă același Mircea Eliade — un observator care participă la o altă civilizație și care ne apreciază conform propriei sale scări de valori".[1] Nu este deci vorba numai de a cunoaște bine valorile religioase ale altor culturi, ci „de a ne situa în perspectiva lor

[1] *Mythes, rêves et mystères*, p. 61.

și de a încerca de a ne vedea așa cum noi apărem în ochii lor".[2] Acest efort de autocunoaștere prin reflectare într-o altă cultură presupune nu numai relativizarea criteriilor „occidentale", dar și devalorizarea lor. Pe scurt: contestarea din interior a primatului „european" în cultură.

Rădăcinile acestei schimbări de optică sînt profunde, urmare directă a unei întregi formații spirituale. Într-o perioadă cînd intelectualitatea românească privea numai spre Occident, Mircea Eliade — încă în deceniile trei și patru — începe să-și îndrepte privirile și spre Orient, tot mai mult spre Orient. El are de pe acum conștiința „apusului" sau a „teribilei agonii"[3] a Occidentului, comentează critic o carte ca *Défense de l'Occident* de Henri Massis (1927) și constată că „valorile europene sînt compromise". Desigur, o judecată ce poate fi întîlnită în același timp și la Spengler, Keyserling, René Guénon[4], și la alții. De reținut este însă că Mircea Eliade întrevede cu acest prilej o întreagă schimbare de optică și de mentalitate. Hermeneutica sa militantă apare în germene încă în unele din foiletoanele din *Cuvîntul* unde citim: „Noi nu spunem că Asia nu poate fi criticată. Dar criticată în *spiritul*, cu valorile, cu instrumentele ei. Orientul are altă mentalitate, altă sensibilitate". El ne nemulțumește doar fiindcă „astfel ni se pare nouă", „din punctul nostru de vedere".[5] Spiritul hermeneutic determină tocmai schimbarea „punctului de vedere": situarea în concretul culturii diametral opuse, înțelegerea specificului său și reevaluarea sa dintr-o nouă perspectivă a întregii scări dependente de valori.

Bineînțeles, această „răsturnare" nu este posibilă fără o adîncă și gravă experiență personală, fără propria sa transfor-

[2] *Op. cit.*, p. 63.

[3] *Fragmentarium*, p. 94.

[4] De ex., René Guénon, *La crise du monde moderne*, 1927 (Paris, 1969), pp. 37—54.

[5] *Apărarea Occidentului*, in: *Cuvîntul*, III, 883, 2 octombrie 1927.

mare spirituală în termenii amintiți în capitolul anterior. Este deci semnificativ (și perfect explicabil) să luăm cunoștință de mărturisiri ca acestea, făcute din India, în 1929, într-o intimitate epistolară. Se vorbește acolo de „pamfletul-carte *Superstițiile Europei moderne*", de „*Crepusculul inteligenței*", de „schimbarea de climă culturală" ce „mi-a adus imense servicii". Urmarea? „Am izbutit să văd sutele de cadavre pe care în Europa le socoteam ramuri înflorite". Consecința hermeneutică este definită acum cu și mai mare claritate: „Privind în urmă, de la cel dintîi contact cu metafizica, 1923, pînă acum, luînd în seamă situația mea oarecum privilegiată de a fi interesat de istoria religiilor și de știință — cred că foarte puțini vor putea înțelege de ce am dreptul să spun că Europa spirituală e, în majoritate, o ceată de colecționari sau de submediocri, neștiind ce vor și ignorînd complet principiile cunoașterii".[6] Nu este vorba de a examina obiectivitatea acestor opinii (pe care în treacăt fie spus le credem exagerate), ci de a înțelege *cum* și *de ce* ele au fost posibile. Mai mult chiar: legitime din punctul de vedere al lui Mircea Eliade, în conștiința căruia prestigiul cultural european dominant s-a prăbușit.

Întreaga sa evoluție și activitate ulterioară este străbătută de firul roșu al neliniștii și dezamăgirii „europene", de îndoieli și critici, de conștiința unei acute stări de criză. După întoarcerea din India, Mircea Eliade constată în continuare: „Cultura europeană este lipsită de originalitate, de totalitate"; europenii „erau disprețuiți și socotiți «barbari»" de arabi[7] (din nou relativizarea perspectivei!); „ancorarea în moarte" a filozofiei europene este o realitate: „superstiția aceasta a dina-

[6] *Mircea Eliade... în corespondență cu Petru Comarnescu*, în: *Manuscriptum*, IX, 4/1978, p. 165, 166.

[7] *Istoria științelor și noul umanism*, în: *Cuvîntul*, IX, 2980, 12 august 1933.

mismului gîndirii europene, a activismului ei" i se par evidente[8] etc. El elogiază în același spirit eseul *Sobre le europeización* al lui Unamuno (1907) fiindcă „se împotrivește cu ferocitate Europei"; conștiinței eseistului spaniol „îi repugnă ideile directoare ale spiritului european modern, ortodoxia științifică"[9] etc.

Realitatea este că evenimentele istorice confirmă din plin pe Mircea Eliade. Într-un text din 1953 — scris deci la două, chiar la trei decenii după textele amintite — istoricului religiilor nu-i rămîne decît să se supună evidenței: „De cîtva timp, Europa nu mai face singură istoria: lumea asiatică a și început revenirea sa activă în orizontul istoric și foarte curînd alte societăți exotice îi vor urma". Acest fenomen istoric are repercusiuni considerabile: „Valorile europene vor reîntîlni regimul creațiilor spirituale locale, adică tributare unei anumite traiectorii istorice și condiționate de o tradiție bine circumscrisă".[10] Constatare obiectivă, firește, a inexorabilului istoric, însoțită tot mai mult — în deceniile următoare — de alte neliniști, de alte puneri în gardă. Căci Mircea Eliade asistă nu numai la reechilibrarea pe deplin acceptată și chiar dorită a forțelor mondiale, dar și la inversarea dramatică a raportului tradițional de forțe: Europa occidentală nu numai că a pierdut „supremația", dar pare să fi alunecat — poate pentru totdeauna — pe panta decăderii totale.

În fața acestei prăbușiri pe care o întrevede cu claritate, spiritul lui Mircea Eliade oscilează între două atitudini tipice: spaimă și speranță, „agonice" și una și alta. *Fragments d'un journal* este plin de astfel de reflexii, adesea deprimate, descurajate, alarmate. Să citim două texte mai puțin cunoscute,

[8] *Scrisori către un provincial. De ce faci filozofie?*, *idem*, IX, 2774, 14 ianuarie 1933.

[9] *Insula lui Euthanasius*, p. 262.

[10] *Mythes, rêves et mystères*, p. 62.

semnificative pentru ambele atitudini: „Pot să-mi imaginez o societate unde nimeni nu se va mai interesa de o Europă distrusă, uitată, disprețuită. Este un coșmar, dar și o posibilitate".[11] Există însă și o consolare, poate chiar o „salvare". Comentînd invazia arabă medievală, Mircea Eliade observă: „Astfel a supraviețuit încă odată Europa, îmi spun, nu numai prin virtuțile și eforturile ei, ci mai ales prin slăbiciunea providențială a forțelor care năzuiau s-o suprime..."[12] „Salvarea" ar fi deci suspendată de o decizie a providenței, de un hazard — de ce nu și determinism? — al forțelor istorice. Hermeneutica lui Mircea Eliade — în totalitatea deschiderilor și ipotezelor sale extraeuropene — are deci și această bază existențială. Ea îi conferă tensiunea și vitalitatea ce o caracterizează. Nu ne aflăm cîtuși de puțin în fața unei simple și inerte construcții intelectuale. Mircea Eliade este integral „angajat" în sistemul său de gîndire.

Există riscul de a nu înțelege aproape nimic, sau chiar nimic, din sensul global al hermeneuticii lui Mircea Eliade, dacă nu avem în vedere acest „mesaj" adresat în primul rînd „Occidentului" considerat sclerozat, rămas tot mai mult în urma istoriei. În vederea modernizării și „deschiderii" acestei lumi depășite, închise în structurile sale, concepe de fapt Mircea Eliade istoria religiilor ca „disciplină exemplară". Ea singură ar fi capabilă să descifreze și să interpreteze „universurile necunoscute" pe care Occidentul le mai poate încă descoperi.[13] Mai mult: lumea occidentală este chiar silită să le descopere și să se adapteze realității lor (într-un fel sau altul) dacă vrea să supraviețuiască, să se revitalizeze. Acesta este și „mesianismul" (dacă el se poate numi astfel) al lui Mircea Eliade: „Eu încerc *să deschid* Occidentalilor ferestre

[11] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 84.

[12] *Jurnal la Cordoba*, in: *Caiete de dor*, nr. 5, p. 16.

[13] *La nostalgie des origines*, p. 126.

spre alte lumi — chiar dacă unele din aceste lumi s-au prăbuşit de zece mii de ani".[14] Obiectivul major este confruntarea şi înţelegerea culturilor arhaice şi populare din Europa, Asia, Africa, cele două Americi, Australia. Program repetat mereu, aproape obsedant, în special în texte metodologice şi prefeţe cu valoare de „manifest": „A confrunta şi înţelege viaţa religioasă a omului arhaic şi neoccidental",[15] „a descoperi semnificaţia şi înţelesul *(relevance)* religiilor neoccidentale şi necreştine",[16] „a *asimila cultural* universurile spirituale pe care ni le deschid Africa, Oceania şi sud-estul asiatic" etc.[17]

Întrebarea imediată este: în ce scop? Direcţia acestui efort a putut fi văzută şi pînă acum: Occidentul are vitală nevoie de reînţelegere şi comunicare cu întreaga lume neoccidentală, tot mai activă în actualitatea istorică. Acest limbaj ne este cunoscut şi din René Guénon, Romain Rolland[18] etc. „Asimilare" înseamnă pentru spiritul occidental accesibilitate, dialog şi stimulare creatoare. Mircea Eliade este mai mult decît explicit în această privinţă: „Universurile valorilor spirituale arhaice vor îmbogăţi lumea occidentală altfel decît prin contribuţii de vocabular *(mana, tabu, totem* etc.), sau prin istoria structurilor sociale".[19] „Istoria religiilor poate să deschidă noi perspective gîndirii occidentale, filozofiei în sensul propriu al cuvîntului, ca şi creaţiei artistice".[20] Sau, cu o formulă care include şi aspectul realizării interioare a oricărui spirit occi-

---

[14] *Fragments d'un journal,* p. 414.

[15] *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religion* (London, 1967), p. X.

[16] *Notes for a Dialogue,* in: *The Theology of Altizer,* Ed. J. B. Cobb (Philadelphia, 1970), p. 237.

[17] *La nostalgie des origines,* p. 147.

[18] Romain Rolland, *Foreword,* in: Ananda K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva* (New Delhi, 1974), p. 38.

[19] *De Zalmoxis à Genghis-Khan,* p. 11.

[20] *Preface,* in: Kees W. Bolle, *The Persistence of Religion,* p. X.

dental: „A înțelege un mod arhaic sau asiatic de a fi și deci a cuprinde baza religioasă a existenței lor este deja pentru mine o considerabilă realizare, nu numai fiindcă ajută pe un occidental să comunice semnificativ cu reprezentanții Asiei și lumii a treia, dar mai mult decît atît, din cauză că printr-o astfel de hermeneutică creativitatea spirituală occidentală poate fi enorm stimulată".[21] Cu acest postulat (de fapt) ne-am mai întîlnit, dar de-abia acum el găsește întreaga încadrare și semnificație. Nu odată Mircea Eliade indică și unele piste de urmat, diferite domenii de recuperare: ce „interes" are Europa să „înțeleagă" și să „învețe" de la India, să afle care sînt „aspectele spiritualității indiene cele mai permeabile spiritului european",[22] ce poate regăsi Occidentul în spiritualitatea arhaică („platonismul": arhetipurile, modelele exemplare)[23] etc. Esențial este să definim cu claritate sensul fundamental al acestui „activism" cu bătaie foarte lungă.

Mircea Eliade are convingerea că „dialogul" lumii occidentale cu culturile neeuropene este în același timp inevitabil și „indispensabil". „Acest dialog este inevitabil, el este înscris în însăși determinarea istoriei".[24] Pentru a iniția un „dialog valabil" cu reprezentanții culturilor extra-europene „este neapărată nevoie să cunoaștem și să înțelegem aceste culturi". Prin urmare: „Hermeneutica este răspunsul omului occidental — singurul răspuns inteligent — la solicitările istoriei contemporane, la faptul că Occidentul este obligat (am spune chiar condamnat) la confruntarea cu valorile culturale ale «altora»". Acest tip de comunicare nu este posibil decît prin adoptarea unui limbaj cultural capabil să exprime realitatea

[21] *Notes for a Dialogue*, p. 237.

[22] *Le Yoga*, p. 6, 8—9.

[23] *Fragments d'un journal*, p. 219.

[24] *Mythes, rêves et mystères*, p. 62; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 14.

umană și valorile spirituale ale „altor" culturi.[25] Unii savanți americani au priceput, în sfîrșit, că „pentru a începe un dialog cu un african sau indonezian, cunoștințele de economie politică și de sociologie nu sînt de ajuns, trebuie să cunoaștem cultura lor; și nu se înțelege o cultură exotică sau arhaică dacă nu-i înțelegem izvorul, care este totdeauna religios".[26] În această acțiune se înscrie, desigur, și un posibil și necesar dialog, specializat, între „India tradițională și creștinismul occidental".[27] Dar obiectivul de bază rămîne cel global: „Eficacitatea posibilă a hermeneuticii mele — își exprimă speranța (de fapt convingerea) Mircea Eliade — stă în faptul că ea contribuie la umplerea prăpastiei, ca să ne exprimăm astfel, între lumea modernă occidentală și occidentalizată și lumile «excentrice» întunecate, enigmatic «primitive» și «orientale»".[28] Este evident că niciodată hermeneutica modernă n-a fost investită cu astfel de dimensiuni și funcții planetare. Chiar dacă proiectul riscă să rămînă doar un ideal, o „utopie", lui Mircea Eliade îi revine măcar meritul de a fi gîndit idealul hermeneutic militant pînă la capăt și în toate implicațiile sale.

N-ar trebui să se înțeleagă totuși din această orientare — poate prea vertiginoasă pentru unii hermeneuți de catedră — că Mircea Eliade depreciază sau defavorizează Occidentul. În realitate, el urmărește doar aruncarea de punți, comunicarea în ambele sensuri, înțelegerea și influența reciprocă Est-Vest. Europa și Asia pot să se înțeleagă — afirmă și mari spirite indiene.[29] Obiectivul ultim este recuperarea Orientului pentru Occident și invers: „Scopul meu este numai de a face inteligibile lumii moderne — occidentale sau orientale,

[25] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 10, 14.

[26] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 124.

[27] *Preface*, in: Kees W. Bolle, *op. cit.*, pp. X—XI.

[28] *Notes for a Dialogue*, p. 237.

[29] Ananda K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*, 1936, (New York, 1956), p. 3.

în India, la fel de bine ca și la Tokio sau Paris — creații religioase și filozofice puțin cunoscute sau rău comentate". Și această sinteză începe cu propria sa hermeneutică: „A studia în același timp cu mijloacele eruditului european și din interior. N-am renunțat niciodată la instrumentul meu de cunoaștere specific occidental". Experiența indiană nu anulează cîtuși de puțin „tradiția mea occidentală". Dar diferența de nivel și de planuri este atît de mare, încît această dificultate nu poate fi eliminată decît prin „totalizarea contrariilor".[30] Hermeneutica definită astfel devine încă o formă de *mysterium coniunctionis*, de *coincidentia oppsitorum*, categorii centrale la Mircea Eliade.[31]

Dialogul și receptivitatea nu sînt posibile pentru spiritul occidental dacă el nu adoptă o atitudine total diferită și o optică radical modificată față de noii săi parteneri intelectuali. Hermeneutica lui Mircea Eliade devine acum o adevărată propedeutică și chiar un mic „manual" de „înțelepciune" și acțiune practică. O primă și esențială condiție este renunțarea la orice complex de superioritate, la teoria (scumpă lui Frazer) despre „stupiditatea" primitivului etc. Hermeneutica obligă la una din cele mai dificile conversiuni mentale: situarea în planul specific de gîndire al primitivului, „în perspectiva orizontului său religios".[32] Ceea ce echivalează cu o adevărată „reabilitare". Mircea Eliade arată încă în texte românești de tinerețe că „viața mentală a primitivilor este tot atît de coerentă ca și a grecilor antici, numai că ea se manifestă prin alte forme".[33] A devenit evident (text din 1939!) că „nu se mai poate afirma, bunăoară, că tot ce era *la început* (idei, obi-

[30] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 48, 77.

[31] *Méphistophélès et l'Androgyne, ou le mystère de la totalité*, in: *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 95—154.

[32] *Mythes, rêves et mystères*, p. 62.

[33] *Fragmentarium*, pp. 48—49.

ceiuri etc.) era inferior celor ce *sunt* astăzi sau vor fi peste o sută de ani"[34] etc.

Ideea de progres, definită după criterii pur occidentale și moderne, nu mai poate duce la concluzia că zeii și totalitatea experiențelor religioase ale omului primitiv „nu sînt decît o îngrămădire monstruoasă de nebunii, cruzimi și superstiții, abolite din fericire de progresul rațional al omului".[35] Această lume trebuie înțeleasă hermeneutic: în sensurile și semnificațiile sale, structura și sistemul său specific, contextele și momentele dezvoltării lor istorice. Într-un cuvînt, lumea primitivă și „operele" sale trebuie luate „în serios", „în același mod cum luăm în serios Vechiul Testament, tragediile grecești etc".[36] Ritualele sîngeroase nu indică deloc o inferioritate intelectuală și nici sărăcia spirituală a populațiilor care le practică. Pentru a nu cita decît un exemplu: „membrii tribului Ngadju Dayak din Borneo, care au elaborat una din cele mai coerente și mai elevate teologii cunoscute în istoria religiilor, erau vînători de capete (ca și celții) și practicau sacrificiul uman".[37]

De unde recunoașterea principiului deplinei „egalități" culturale calitative între europeni și neeuropeni. Hermeneutica introduce principiul „democratic" esențial al deplinei egalități între „dezvoltați" și „subdezvoltați" sau „în curs de dezvoltare" (pentru a adopta un anumit limbaj actual): „Culturile și civilizațiile — citim încă într-un text de tinerețe — nu stau niciodată, între ele, în raport de inferioritate sau superioritate. Este absurd să spui că civilizația austral-asiatică, de pildă, este inferioară civilizației indiene, iar aceasta inferioară

[34] *Insula lui Euthanasius*, p. 126.
[35] *Images et symboles*, p. 34.
[36] *Le Yoga*, p. 7; *Religions australiennes*, p. 11.
[37] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 150.

civilizației mediteraniene. Fiecare are un *stil* aparte și noțiunea de «inferior» sau «superior» (ca și aceea de «perfecțiune») trebuie aplicată *înăuntrul* acestui stil; ea poate avea un sens numai față de istoria acestei culturi, de formele vii și moarte ale acestei civilizații".[38] Recunoașterea condiționării și situării istorice — analizate anterior (IV, 3, 4) — nu poate duce nici ea la o altă concluzie: culturile prealfabetice nu sînt cu nimic inferioare celor alfabetice, mitul, simbolul, iconografia pot exprima tot atît de precis un stil global de existență cît și nuanțele sale cele mai fine,[39] creațiile altor culturi exotice sau primitive sînt la fel de „valabile" ca și creațiile spiritului științific modern. Alchimia nu este o prechimie, o știință profană imperfectă, ci un univers teoretic, de studiat și înțeles în planul său de referință[40] etc. Esența problemei creațiilor primitive nu este de a le „demistifica" (în sens raționalist-occidental), ci de a le „înțelege" prin același act de simpatie cu care comentăm pe Dante sau pe Maestrul Eckhart.[41] Transpunerea și înțelegerea hermeneutică (II, 4, 5) sînt prin definiție egalitare. Funcționalitatea lor este structural *erga omnes*.

Consecințele acestei confruntări Occident-Orient, înțelese ca două structuri spirituale specifice, între care nu lipsesc nici identitățile, nici analogiile, la nivelul tradițional de cultură,[42] sînt considerabile și în sfera relațiilor social-politice. Nu intră în preocupările noastre, repetăm, explorarea acestui domeniu care cere o competență specială. Dar cîteva implicații esențiale de ordin teoretic nu pot fi trecute cu vederea.

[38] *Oceanografie*, pp. 284—285.

[39] *Insula lui Euthanasius*, p. 104, 127.

[40] *Forgerons et alchimistes*, pp. 10—11.

[41] *Fragments d'un journal*, p. 355.

[42] Ananda K. Coomaraswamy revine cu insistență asupra acestei idei, reluată și de Mircea Eliade, în: *The Dance of Shiva*, p. 152; idem, *The Transformation of Nature in Art*, p. 43, etc.

Este vorba, în primul rînd de legitimarea spirituală a „solidarității cu popoarele dispărute sau periferice".[43] Ceea ce presupune spirit de cooperare prin înțelegere, libertate, toleranță morală și intelectuală, multă receptivitate și renunțare la opacitatea și orgoliul „de mare putere" față de popoarele „subdezvoltate". Depășirea unei întregi serii de bariere (prohibitive, protecționiste, politico-ideologice), discriminarea, indiferența sau complexul de superioritate urmează să dispară pentru a face loc unei „înțelegeri" cu adevărat inter-naționale. Dar, pentru a reveni cît mai aproape de gîndirea lui Mircea Eliade, „aceeași opacitate și același orgoliu occidental au dovedit-o misionarii creștini față de culturile asiatice, bunăoară. Au trebuit să treacă multe zeci de ani ca misionarii să înțeleagă funcția «idolilor» în cultele indiene" ...[44] Există în jurnalul savantului român pagini de revoltă împotriva mentalității opace, fruste, a misionarilor protestanți și ale ravagiilor produse, în Polinezia de pildă. Nici o înțelegere pentru o religie concepută ca o sărbătoare neîntreruptă, confruntată brutal cu cel mai puritan rigorism bostonian. De unde „calomnie, persecuție, răzbunare, pînă la distrugerea finală a acestui «păgînism orgiastic și imoral»".[45] Denunțarea colonialismului are la Mircea Eliade în primul rînd în vedere acest aspect destructiv, traumatizant și antihermeneutic: suprimarea barbară și radicală a tot ce nu corespunde sistemului dominant de gîndire și interpretare.

Nici etnologii așa-ziși științifici nu sînt mai puțin vinovați. Ei pot fi considerați de *inteligheția* vechilor popoare foste coloniale ca „apologeți camuflați ai culturii occidentale".[46] Deoarece, prin tendința lor de a reduce toate explica-

[43] *Aspects du mythe*, p. 168.
[44] *Insula lui Euthanasius*, p. 127.
[45] *Fragments d'un journal*, p. 394.
[46] *La nostalgie des origines*, p. 28—29.

țiile la caracterul socio-politic al fenomenelor și comportamentelor religioase „primitive", se cultivă de fapt, chiar dacă indirect, același complex al superiorității occidentale: comparația permanentă de la mare altitudine a condițiilor inegale de dezvoltare socio-politică și a posibilităților de eliberare are, în esență, urmări deprimante, demoralizatoare. Uneori chiar reacționare: strecurarea ideii că popoarele „primitive" nu se vor ridica niciodată la același nivel de dezvoltare și libertate etc. După cum la fel de reducționistă și exterioară întregului sistem „primitiv" de gîndire este și atitudinea contrară, aceea de recuperare forțată, abuzivă: a vedea în mitologii și în simboluri mesianice *numai* „un protest al popoarelor oprimate".[47] De aici o nouă posibilă iritare și chiar revoltă a criticilor și filozofilor „indigeni" împotriva unui alt tip de opacitate nu mai puțin sterilă și nepertinentă. Aceste idei, constatări și puneri în gardă formează, poate, contribuția cea mai „actuală" și mai „ideologică" a hermeneuticii lui Mircea Eliade.

3. Universal și provincial

Deschiderea „Occidentului" spre „Orient", atît de caracteristică gînditorului român, are o motivare și mai profundă. La Mircea Eliade se observă o permanentă și puternică nostalgie a *universalității*. Ea nu constituie numai o aspirație spirituală precoce, dar și elementul determinant al unei relații hermeneutice fundamentale ce le încadrează și le dimensionează de fapt pe toate: raportul *universal/provincial*. Ecuația este întrutotul solidară raportului *tot/parte* (III, 6), cu care tinde să se confunde. Mircea Eliade este „obsedat", cum am

[47] *Fragments d'un journal*, p. 355.

văzut, de totalizare,[1] de necesitatea sintezei, de integrarea diversității în unitate. Preocupările universaliste au, în cazul său, și o explicație ontologică: ele decurg din însăși structura ființei.

Această „preînțelegere" universalistă întîlnește — în cel mai pur spirit hermeneutic — realitatea faptelor: fenomenele concrete și esențiale de universalitate spirituală. Mircea Eliade le identifică în primul rînd în „unitatea limbajului simbolic",[2] grație căruia *homo religiosus* — care se confundă în concepția sa cu omul primitiv, deci cu întreaga umanitate „arhaică" — are acces la universalitate: „Datorită simbolurilor, omul depășește situația sa particulară și «se deschide» spre general și universal".[3] Limbajul nu devine ecumenic decît prin „mitologia și simbolica universală"[4] pe care o exprimă.

Bineînțeles, această universalitate nu poate fi numai postulată. Ea urmează a fi și dovedită. După Mircea Eliade este chiar una din funcțiile majore ale hermeneuticii și istoriei religiilor. Încă din tinerețe sînt anunțate proiecte vaste ce tind „să demonstreze universalitatea tradițiilor metafizice și universalitatea simbolismului primelor civilizații umane".[5] Realitatea ultimă este „unitatea speciei umane". Ea a fost desigur acceptată și de alte discipline ca lingvistica, antropologia, sociologia. „Dar istoricul religiilor are privilegiul să cuprindă această unitate la nivele mai înalte — sau mai profunde"[6]: lumea arhetipurilor, miturilor, simbolurilor. Metoda comparativă (II, 10) își găsește abia acum motivarea esențială: „În istoria religiilor ca și în antropologie sau în folclor, comparația are drept funcție introducerea *elementului universal* în

[1] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 48.
[2] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 31.
[3] *Le sacré et le profane*, p. 179.
[4] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 323.
[5] *Insula lui Euthanasius*, p. 52.
[6] *La nostalgie des origines*, p. 145.

cercetarea «locală», «provincială». De a compara istoria locală sau națională integrată în istoria universală, care în cele din urmă îi relevă sensul «adevărat»".[7] Semnificația „adevărată" — știm acest lucru — este totdeauna globală, universală. Ea nu este, constituită și descifrată decît într-o sinteză și printr-o sinteză.

În planul hermeneutic propriu-zis, semnificațiile sînt unitare, solidare și calitativ egale. Sîntem deci pe deplin îndreptățiți să facem corelații nu numai între semnificațiile arhaice și moderne, dar și europene și orientale. Toate participă la același univers spiritual: primitiv și actualizat, arhetipic și diversificat, esențial și fenomenal. Verificarea existenței „constantelor" spirituale (de care am amintit) se produce și în acest mod. Generalitatea caracterizează totalitatea aspectelor spirituale esențiale, fiecare dintre acestea aparținînd unui „sistem" universal. Metoda ‚paralelelor" nu constituie numai un artificiu euristic. O semnificație „există", poate fi postulată, chiar dacă neatestată, atunci cînd alte semnificații aparținînd aceleiași structuri sînt peste tot verificate.[8] Orice structură se caracterizează printr-o interdependență funcțională de elemente componente, care se completează, se confirmă și se justifică reciproc. Dimensiunea concepțiilor „arhaice și universal răspîndite" mereu invocată,[9] constituie, în ultimă analiză, referința și semnificația de bază.

De unde și sensul „activist" al perspectivei universaliste adoptate de Mircea Eliade: „idealul spiritual" al lumii de mîine „va trebui să transceadă «specializarea» și fragmentarea cunoștințelor. Modelele: Leonard, Leibniz, Goethe". Gîn-

[7] *Fragments d'un journal*, p. 539.

[8] *Traité d'histoire des religions*, p. 322; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 382.

[9] *Adam, le Christ et la Mandragore*, in: *Mélanges d'histoire des religions, offerts à Henri-Charles Puech* (Paris, 1974), p. 615.

ditorul — și vom reveni asupra acestui aspect tot atît de important — cultivă încă din tinerețe idealul „omului Renașterii".[10] El aspiră de pe acum la cunoașterea universală, totală, și ajunge la convingerea că istoria religiilor nu constituie numai o disciplină *„într-adevăr universală"*. Ea poate să determine în mod esențial ceea ce Mircea Eliade numește „planetizarea culturii", „poate contribui la elaborarea unei culturi de tip universal".[11] Nu este lipsit de interes să constatăm că vechi idealuri „iluministe" universale, ale „cetății universale" și „cetățeanului lumii", tipice secolului XVIII, revin în plin secol XX, în noi condiții spirituale și politice, în ciuda profundei antipatii a lui Mircea Eliade pentru „Luminile" secolului XVIII.[12] Numai că aceste „Lumini" nu se reduc nici pe departe doar la mesmerism, esoterism și mistagogie, cum ar putea să se creadă din textul amintit...

Dacă proclamarea principiului universalist la Mircea Eliade este aceeași, nu identică este și perspectiva istorică propriu-zisă și nici metoda de studiu a unității fundamentale a spiritului uman. Ea pleacă, după cum știm, de la documente etnografice, folclorice, mitice etc. și se încadrează în efortul filozofilor și istoricilor culturii — de la Ananda K. Coomaraswamy și René Guénon, să spunem, la Lucian Blaga — care „încearcă să demonstreze existența unei tradiții spirituale unice, a unei viziuni *primordiale* a lumii. Împotrivindu-se oarecum concepțiilor organiciste și istoriciste ale filozofilor culturii, acești autori se străduiesc să stabilească *unitatea tradițiilor* și simbolurilor care stau la baza vechilor civilizații orientale, amerindiene și occidentale și chiar a culturilor etnografice".[13] Istoricul religiilor regăsește în felul acesta „o

[10] *Fragments d'un journal*, p. 93.
[11] *La nostalgie des origines*, p. 145.
[12] *Insula lui Euthanasius*, pp. 329—332.
[13] *Op. cit.*, pp. 28—29.

unitate spirituală subiacentă istoriei umanității": limbajul religiilor „este diferit dar ele vorbesc despre aceleași lucruri".[14] Nu este vorba de a cultiva un pseudoenciclopedism steril, ci „numai de a nu pierde din vedere unitatea profundă și indivizibilă a spiritului uman".[15] Un proiect atît de vast ca *Histoire des croyances et des idées religieuses* nici n-ar fi putut fi conceput fără acest postulat care implică și pe acela al „continuității gîndirii și imaginației umane începînd din preistorie și pînă în zilele noastre".[16]

Ceea ce constituie în tinerețe doar expresia unui crez metafizic (religia este *„una"*),[17] devine prin experiența istoriei religiilor un adevăr obiectiv, perfect verificabil: fondul arhaic al simbolurilor asigură o „unitate de bază", o „unitate spirituală": „Unitatea genului omenesc a fost descoperită după ce s-a descoperit unitatea cosmosului".[18] Constatare care depășește simpla observație neutră: „Această unitate a culturii a fost pentru mine o revelație". Rădăcinile sale depășesc cu mult — în extensiune și adîncime — teritoriul Europei. „Și aceste rădăcini ne relevă unitatea fundamentală nu numai a Europei, dar a întregului ecumenism ce se întinde din Portugalia în China și din Scandinavia în Ceylon". Doar istoricul religiilor este în situația privilegiată de a fi „obligat să studieze și să înțeleagă istoria spiritului în totalitatea sa, începînd din paleolitic". El vede mai bine decît alți cercetători „continuitatea și diferitele etape ale spiritului uman și, în cele din urmă, unitatea profundă, fundamentală, a spiritu-

[14] *La nostalgie des origines*, p. 145; Leslie Maitland, *op. cit.*, in: *The New York Times*, February 4, 1979.

[15] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 10.

[16] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 64; cf. și *Aspects du mythe*, p. 110.

[17] *Soliloquii*, p. 61.

[18] *Mitul reintegrării*, p. 22.

lui".[19] Și numai istoricul religiilor poate ajunge la ceea ce s-ar putea numi suprema clarviziune a conștiinței istorice: „*Conștiința* unității istoriei spirituale a umanității, chiar dacă această conștiință rămîne doar o descoperire recentă, încă insuficient asimilată".[20] Schimbare radicală de perspectivă ce se dovedește de o mare utilitate hermeneutică: o lume întreagă, încă necunoscută, străină, exotică, ciudată, arhaică devine dintr-o dată inteligibilă, semnificativă, solidar culturală propriilor noastre probleme. Alte metode de cunoaștere și scări de valori se dovedesc în felul acesta nu numai posibile, dar și perfect legitime, într-o perioadă de apariție și afirmare masivă, impetuoasă, a popoarelor non-europene în istorie.

La Mircea Eliade astfel de concluzii nu sînt niciodată „inocente". Ele au totdeauna o finalitate precisă, un sens activ, nu odată polemic. Dacă spiritul uman este un fenomen global, iar invariantele sale au un caracter de totalitate, unitate și continuitate, rezultă că toate elementele componente sînt la fel de importante, indiferent de localizarea lor în timp și spațiu. Concluzia „militantă" este apelul la solidaritate dintre prezent și trecut (III, 7), considerarea circuitului hermeneutic ca factor creator de valori: „Dacă omul *se face* în istorie, tot ceea ce omul *a făcut* în trecut este important pentru fiecare dintre noi".[21] Conștiința istorică și istoriografică a omului occidental „se descoperă în felul acesta solidară cu acte și idealuri ale unor foarte îndepărtați strămoși".[22] Cu atît mai mult cu cît cel dintîi „internaționalism" este realizat, încă la nivel antropologic, de cultul universal al Marii Zeițe[23]. Recunoaștere ce nu are decît de cîștigat de pe urma solidarizării explicite dintre Vest și Est. Această omologare universală este identică cu

[19] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 70, 140.
[20] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 10.
[21] *La nostalgie des origines*, p. 113.
[22] *Forgerons et alchimistes*, p. 158.
[23] *Mitul reintegrării*, p. 22.

a unui Rudolf Otto, de pildă, cel din *West-östliche Mystik:*[24] „Studiind anumite tehnici și mituri, mă găseam în Europa și în același timp în Asia. Niciodată nu m-am simțit — declară la rîndul său Mircea Eliade — în fața unor lucrări «exotice». În fața tradițiilor populare ale Indiei, vedeam făcîndu-și apariția aceleași structuri ca și în tradițiile populare ale Indiei". Curiozitate științifică, incitare spirituală, dezlegare a unui mister, toate fuzionează în aceste *coups de sonde:* „Totdeauna am fost fascinat de această întrebare: cum să regăsesc unitatea fundamentală, dacă nu a genului uman, cel puțin a unei civilizații indivizibile din trecutul Europei?"[25]

Ceea ce s-a numit de către unii „profetismul" lui Mircea Eliade are aceeași explicație și același sens universalist. Gînditorul nu acceptă, firește, această definiție „exaltată". El recunoaște totuși că momentul istoric actual împinge la apropierea culturilor anterior separate, ba chiar la „planetizarea" culturii: „Sînt convins — declară autorul — că *aceasta* este cea mai recentă și mai pertinentă descoperire occidentală: *existența* religioasă, culturală și politică a lumilor orientale și primitive".[26] În măsura în care istoria profană „repetă" mituri fundamentale, istoricul religiilor poate chiar să prevestească evenimente în cazul unor societăți rămase încă la stadiul tribal. Se poate deci vorbi de un anume „mesianism" al istoriei religiilor și în tot cazul de o „funcție socială": „Ea a pregătit un anume ecumenism religios, nu numai creștin; ea a favorizat întîlniri între reprezentanții diferitelor religii".[27] Hermeneutica își găsește continuarea practică în acte de înțelegere, apropiere și colaborare între religii și biserici pînă mai ieri

[24] Rudolf Otto, *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Engl. tr. (New York, 1960), p. V, XV, XVI.

[25] *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 74—75.

[26] *Notes for a Dialogue*, p. 238.

[27] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 125.

încă intolerante, chiar fanatice, fundamental ostile „idolatriei"[28] etc. Unele spirite, foarte optimiste, cred chiar că „s-ar putea foarte bine ca Eliade să fi depășit frontierele anticipației și să se fi dovedit într-adevăr profetic indicînd calea unei noi spiritualități care va fi fără îndoială cea a secolului al XXI-lea"[29]. A ironiza astfel de prognoze este fără sens. Ele nu fac decît să dezvolte și să ducă la ultimele consecințe premisele „mesianice" ale hermeneuticii analizate.

Este de reținut și faptul că dacă Mircea Eliade se arată foarte rezervat față de ipoteza tradiției primordiale universale[30] (în sensul lui René Guénon sau Ananda K. Coomaraswamy), nu același lucru se poate spune și despre recunoașterea unității istoriei umanității: „Dacă există într-adevăr o descoperire originală și importantă care ar putea să caracterizeze secolul nostru, ea este aceasta: unitatea istoriei și a spiritului uman". Ideea continuă: „În epoca actuală istoria devine pentru întîia dată *cu adevărat* universală", iar cultura dobîndește dimensiuni planetare".[31] Este vorba, bineînțeles, de postulatul unității subiacente a spiritului uman pe care hermeneutica și istoria religiilor o pun, la nivelul lor, în lumină. Totalitatea izocronismelor, omologiilor și solidarităților sistemelor spirituale nu pot duce, în convingerea lui Mircea Eliade, la o altă concluzie. Dar acest proces de universalizare poate avea (și chiar are!) și alte explicații, chiar dacă de ordin pur istoric. „Ecumenismul", tendințele „universaliste" și „cosmopolite" apar în istorie, din cauze bine determinate, încă în perioada elenistică. Autorul însuși observă pe marginea acestor evenimente istorice: „În ciuda rezistențelor, descoperirea uni-

[28] cf. Ioan P. Culianu, in: *Aevum*, LII (1978), p. 597.

[29] Constantin Noica, *Hiérophanie et sacralité*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 108.

[30] *La nostalgie des origines*, p. 83.

[31] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 157; *La nostalgie des origines*, p. 145.

tăţii fundamentale a genului uman era inevitabilă".[32] În orice caz, urmările de ordin metodologic ale acestei concepţii istorice sînt considerabile. Dealtfel, doar acestea interesează în cadrul cercetării de faţă.

Dacă istoria include totalitatea culturilor centrale şi periferice, moderne şi „primitive", occidentale şi orientale, prin recuperarea trecutului chiar şi al societăţilor celor mai „exotice", concluzia este una singură: „Se urmăreşte reînvierea *trecutului total al umanităţii*. Asistăm la o lărgire vertiginoasă a orizontului istoric"[33]. Mircea Eliade are nostalgia „a ceea ce s-ar putea numi macroistorie — o istorie planetară şi, în subsidiar, cosmică"[34] (în sensul lui Teilhard de Chardin). Ce altceva este *Histoire des croyances et des idées religieuses* decît tocmai o astfel de „istorie universală"? Autorul este dealtfel ferm convins că spiritul şi conştiinţa occidentală nu mai „recunosc decît o singură istorie, istoria universală"[35]. Este o idee cu care ne-am mai întîlnit (IV, 2). De unde, teoretizarea unui nou tip de universalism, pentru care hermeneutica se dovedeşte un eminent „auxiliar" al omului occidental, pe care-l integrează, îl solidarizează şi-l restituie umanităţii întregi.

Relaţia inversă, de la naţional spre universal, justifică şi „înţelege" toate aspiraţiile profunde ale culturilor naţionale „minore", în curs de dezvoltare, sau pur şi simplu încă necunoscute. De fapt, încă „nedescifrate" în tendinţa lor de participare la universalitate, de a da un sens universal specificului naţional şi de a-şi valida „istoria" sau „preistoria" încă ignorată. Reciprocitatea şi circularitatea raportului *universal — naţional — universal / naţional — universal — naţional* înlătură orice bănuială de egocentrism naţional, de

[32] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 198.
[33] *Aspects du mythe*, p. 168.
[34] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 28.
[35] *La nostalgie des origines*, p. 113.

mesianism tenebros sau de „imperialism" spiritual, într-un sens sau altul. Adevărul este că toate popoarele și toate culturile au o potențialitate și o dimensiune universală ce se cer puse în valoare. Această atitudine spirituală poate fi legitimată și așezată pe baze metodologice sigure, ferite de extravaganțe, doar printr-o astfel de hermeneutică. Nu este vorba numai de a recunoaște faptul (truism evident) că toate miturile, simbolurile și ideile (religioase și nereligioase) primesc o inevitabilă reinterpretare și remodelare națională, în funcție de „geniul" fiecărei culturi, ci de necesitatea descoperirii și afirmării culturilor „minore", încă izolate, ignorate sau complexate de prestigiul marilor culturi. De aceea Mircea Eliade privește cu simpatie evidentă tendințe ca: „hispanizarea Europei", „lusitanizarea" și chiar „libanizarea" lumii[36]. Forme de răsturnare, într-o exprimare paradoxală, a prestigiilor consacrate, de restabilire a echilibrului rupt în favoarea universalității.

Problema aceasta a culturilor „minore", oarecum la modă în publicistica românească a deceniilor trei și patru, primește deci o altă rezolvare decît la Lucian Blaga, de pildă. (Ea revine recent, în trecere, și la Constantin Noica[37]). Nu este vorba numai de recunoașterea unei „structuri" și tipologii obiective, de o realitate spirituală statică („Faptul ține de ordinea atitudinilor spirituale... Copilăria ca vîrstă adoptivă a colectivității și a creatorilor prilejuiește culturi minore..."[38]), ci în primul rînd de instituirea unei hermeneutici recuperatoare și regeneratoare, capabilă să deprovincializeze și să universalizeze. Căci adevărata polaritate la Mircea

[36] *Insula lui Euthanasius*, p. 268; *Fragments d'un journal*, p. 395.

[37] *Rostirea filozofică românească* (București, 1970), p. 99.

[38] Lucian Blaga, *Cultură minoră și cultură majoră*, în: *Geneza metaforii și sensul culturii*, 1937 (*Trilogia culturii*, București, 1944, p. 352); *Elogiul satului românesc*, 1937, în: *Izvoade* (București, 1972), pp. 43—48.

Eliade nu este cea tradițională *universal/național*, ci *universal/provincial*. A fi „provincial" reprezintă antiteza absolută a spiritului universal: neparticipare la totalitate și sinteză, la creativitate și exemplar, la actualitate și eficacitate, la realizare. A fi provincial în cultură înseamnă a ieși din unitate și modernitate, mărginire în izolare și periferie, fragmentarism și depășire, lipsă de inițiativă, subordonare și epigonism. Înțelegem acum de ce Mircea Eliade respinge provincialismul cu toată energia, din ce cauză deprovincializarea spirituală și culturală constituie în opera sa aproape o obsesie[39]. Numai deprovincializarea poate să impulsioneze și să regenereze o cultură, s-o integreze în universalitate, să-i vindece complexele, sterilitatea, inactualitatea, lipsa de semnificație majoră. Și în același timp s-o reabiliteze, să-i dea conștiința de sine, demnitatea, egalitatea și locul ce i se cuvine în istorie. Vom vedea că tradiția și condiția românească a autorului nu este deloc străină de această atitudine.

Mircea Eliade știe în același timp, ca istoric, că nici această atitudine nu este nouă, „originală", că ea are rădăcini adînci în trecut. Istoria religiilor îi spune că „vocația specifică a oricărui universalism religios este de a depăși provincialismul"[40], că o reacțiune împotriva a ceea ce s-ar putea numi „provincialismul" civilizației „pur *occidentale*" se constată încă în Renaștere[41] etc. Întreaga sa polemică antiprovincială nu este decît urmarea — perfect conștientă și asumată — a noii conștiințe istorice actuale, a unui „sindrom încurajator al lumii moderne": descoperirea unității spirituale profunde a umanității, adevărată *anamneză* a trecutului pri-

[39] O incursiune istorică și la Roberto Scagno, *op. cit.*, *Eliade e l'esigenza della „sprovincializzazione culturale"*, pp. 99—112.

[40] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 385.

[41] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 77.

mordial uman. Consecința? „Provincialismul cultural occidental — care începe istoria cu Egiptul, literatura cu Homer și filozofia cu Thales — este pe cale de a fi depășit“[42]. Această tendință trebuie consolidată și generalizată: „Am repetat de multe ori — declară Mircea Eliade — că filozofia occidentală riscă să se provincializeze dacă se rezumă la infinit doar la propria sa tradiție. Or, istoria religiei este în măsură să examineze, să analizeze și să elucideze un număr considerabil de «situații semnificative» și de modalități de a fi în lume, altfel inaccesibile“[43]. Atitudine de cea mai acută actualitate: trebuie acționat chiar de pe „*acum*“, deoarece chiar de pe „*acum*“ provincialismul cultural „este depășit de cursul însuși al istoriei“. Acest fapt „ne silește — europeni și neeuropeni — să gîndim în termenii istoriei universale și să ne constituim valori spirituale universale“[44]. Din care cauză Mircea Eliade învinuiește pe filozofii japonezi că sînt pe cale să se „provincializeze“ („vă siliți să gîndiți cum se gîndește astăzi în Germania sau Franța“ în loc să dezvolte izvoarele gîndirii japoneze), după cum denunță și epigonismul intelectual american („ei imită Saint-Germain-des-Près de acum zece sau doisprezece ani“[45]) etc.

Concluzia directă este depășirea netă și radicală a europocentrismului. Istoria nu se reduce doar la Europa și la raza sa de acțiune. Conștiința occidentală nu mai recunoaște o *singură* istorie: propria sa istorie. Cultura europeană a încetat să mai fie exemplară, izolată, unică[46]. Ea este obligată să se deschidă, să-și „lărgească orizontul“, să iasă din universul său adesea exclusivist și să adopte o altă perspectivă

[42] *Aspects du mythe*, p. 168.

[43] *La nostalgie des origines*, p. 133.

[44] *Le Yoga*, p. 11.

[45] *Fragments d'un journal*, p. 263, 381.

[46] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 10; *La nostalgie des origines*, pp. 112—113.

istorică și culturală. O atitudine într-adevăr globală, universală, chiar dacă o astfel de „deschidere" constituie pe un anume plan o anume „umilire"[47]. A „ieși" din Europa înseamnă a cunoaște și recunoaște valabilitatea și altor culturi: a Asiei și a țărilor „exotice", lumea Orientului, a „primitivilor" și a universurilor folclorice, depășirea netă a „provincialismului cultural". Este o teorie asupra căreia Mircea Eliade revine cu pasiunea și insistența comunicării unei mari revelații. Dealtfel acesta este și mesajul practic al hermeneuticii sale: dominarea, depășirea și corectarea europocentrismului spiritual (redus de fapt la cîteva „centre"), ieșirea din „provincialismul" unei optici limitate, restrictive și fragmentare, evadarea dintr-o cultură izolată exclusiv în propria tradiție și care ignoră total problemele și soluțiile gîndirii orientale sau primitive. Provincialism monoton, steril și perimat. El este depășit de însuși mersul istoriei, care nu se mai face — demult — numai în Europa și adesea deloc în Europa occidentală[48].

Să mai adăugăm, în sfîrșit, că această orientare este profund „revoluționară" și prin răsturnarea scării tradiționale de valori, prin contestarea supremației unor glorii atît de profund specific occidentale ca Nietzsche, Freud etc.? Aceste personalități — precizează Mircea Eliade — „au atacat probleme și crize specifice spiritualității occidentale moderne". „Eu cred, în ce mă privește, că aceste orizonturi culturale sînt «provinciale»... depășite sau rezolvate". Este, fără îndoială, latura cea mai de „avangardă" a întregii gîndiri a lui Mircea Eliade, unul dintre negatorii cei mai radicali ai exclusivismului și supremației occidentale. Asemenea lui Gauguin care pleacă în Tahiti și respinge întreaga civilizație occidentală,

[47] Maurice de Gandillac, *Répétition et renaissance*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 186.

[48] Constantin Noica, *Hiérophanie et sacralité*, idem, p. 108.

Mircea Eliade îndrăznește să declare nu o dată: „Dialogul meu are alți interlocutori decît ai lui Freud sau James Joyce: încerc să înțeleg un vînător din Paleolitic, un yogin sau un șaman, un țăran din Indonezia, africani etc. și să comunic cu fiecare dintre ei“[49]. Universalizare, evadare, regenerare, contestare a unei întregi culturi și civilizații, toate pot fi descifrate în aceste luări de poziții atît de radicale.

Ca orice gest de avangardă, gîndirea lui Mircea Eliade rămîne, mai ales sub acest aspect, destul de izolată. Cîți savanți europeni sînt dispuși să renunțe la supremația lor intelectuală? Întîlnim de pildă, la un „emigrant“ ca Paul Tillich, atacuri împotriva provincialismului spiritual, contra unei mari puteri ce rămîne totuși „provincială“, în termeni ce anticipă în mod direct pe ai lui Mircea Eliade[50]. Unii comentatori ai operei sale înțeleg în orice caz respingerea spiritului „provincial europocentrist“[51], prevestirea „declinului și dispariției provinciale a Europei“[52]. Vom avea prilejul să arătăm că această atitudine se regăsește, cu și mai mare intensitate, și la unii comparatiști și critici literari ca Etiemble. Este o poziție ce nu poate fi pe deplin asimilată decît de adevăratele conștiințe universaliste. Pentru acestea — și rămîne un semn de întrebare cît de mare este numărul lor actual și adîncimea unei astfel de convingeri — nu există altă soluție de depășire a istoriei locale, îngustimilor naționaliste, decît deprovincializarea. *I. e.* integrarea în universalitate: recunoaștere, participare, emulație, afirmarea internațională a culturilor mici, „minore“. De fapt doar marginale sau marginalizate, încă puțin familiare, încă puțin cunoscute...

---

[49] *Fragments d'un journal*, p. 414.

[50] Paul Tillich, *Théologie de la culture*, tr. fr. (Paris, 1968), p. 183—184, 202.

[51] Maurice de Gandillac, *Répétition et renaissance*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 186.

[52] Constantin Noica, *Hiérophanie et sacralité*, idem, p. 108.

4. Un nou umanism?

Sensul umanist fundamental al hermeneuticii poate fi formulat astfel: a te înțelege pe tine însuți și a face pe alții să înțeleagă. Este mesajul cel mai cuprinzător și mai adînc al metodei hermeneutice: deslușirea propriei ființe, cunoașterea și înțelegerea de sine (noțiunile sînt sinonime), dublată de posibilitatea cunoașterii și a înțelegerii de sine a altora. Cînd individul se va înțelege pe sine și va înțelege și pe aproapele său, în adîncime și în întregime, ca un *alter ego*, umanitatea va fi făcut un pas enorm spre clarificarea și realizarea esenței sale, spre conștiința adevăratului său statut ontologic, existențial și social. Știm că și pentru Mircea Eliade a fi om înseamnă a căuta și descoperi semnificații, că nesemnificativul este antiuman prin excelență și că existența se confundă cu propriile structuri semnificative (II, 3). De data aceasta este însă vorba de ceva mai mult, și anume de atitudinea practică, activă, a acestui mesaj: convertirea atitudinii spirituale hermeneutice într-o formă de viață, de umanism, într-un „nou umanism". Concluzie îndrăzneață, creatoare, care așază din nou gîndirea lui Mircea Eliade pe poziții de avangardă, foarte deschis și insistent exprimate.

Conștiința și aspirația universalității ce o definesc trebuiau să ducă la un astfel de mesaj de tip universalist. El are la Mircea Eliade două categorii de „izvoare", care reprezintă — în cadrul metodei sale — o dublă „cheie" și posibilitate de interpretare. Mai întîi intervine (așa cum am văzut) visul „omului universal", atît de puternic în cultura europeană, începînd din Renaștere („pe care-l căutam încă din adolescență"), care deschide numeroase și esențiale posibilități de emancipare și sinteză: „Lărgirea orizontului cultural și situa-

rea omului reconsiderat într-o perspectivă mai vastă"[1]. În domeniul cunoașterii această aspirație se traduce printr-o năzuință de cuprindere intelectuală „din domenii disparate" (poezie, iconografie, cosmologie, demonologie, etnografie etc. etc.), cu scopul de a dovedi, de pildă, „permanența și universalitatea" unor „motive străvechi"[2]. Orientarea amintită, presupune în același timp depășirea orizontului local, provincial, chiar european, și înlocuirea sa printr-o perspectivă mult mai vastă, într-adevăr universală. Aspirația „ideală" întîlnește în felul acesta marile progrese ale cunoașterii: o „informație" extinsă pe scară internațională, capabilă să documenteze și să restituie elementele esențiale ale totalității umanității nu numai civilizate, dar și „primitive".

Ceea ce Mircea Eliade numește un „nou umanism", un „nou umanism pe scară mondială"[3], constă tocmai în această confruntare și deschidere fecundă și revelatoare a omului occidental modern spre totalitatea universului spiritual, inclusiv „arhaic", „exotic", „neobișnuit", expresie a unor situații existențiale necunoscute sau dificil imaginabile pentru un cititor modern. Omul dobîndește prin această metodă o altă imagine despre sine, infinit mai vastă și mai profundă, exemplară prin însuși faptul că totalizează integralitatea experiențelor umane spirituale recuperabile în timp și spațiu. La Mircea Eliade observația obiectivă se transformă în formulă normativă printr-un proces firesc de generalizare și valorizare: totalitatea actului de cunoaștere instituie însuși „modelul" acelui act de cunoaștere. Un text cu valoare și semnificație de manifest ca *Un nouvel humanisme*[4] este tipic pentru acest mecanism intelectual: aspirație personală transformată în nor-

[1] *Fragments d'un journal*, pp. 247—248.
[2] *Mitul reintegrării*, p. 13.
[3] *La nostalgie des origines*, p. 21; *Mythes, rêves et mystères*, p. 79.
[4] *La nostalgie des origines*, pp. 17—36.

mă universală printr-un efort maxim de cunoaștere și înțelegere extinsă la scară mondială. Conținutul „humanismului planetar" al lui Mircea Eliade nu este altul. Înțelegem acum și mai bine de ce nu numai hermeneutica, istoria religiilor, antropologia etc. devin discipline profund umaniste, dar și istoria științelor și în genere orice disciplină și știință capabile să adîncească imaginea omului, „icoana pe care omul și-a făcut-o despre sine în decursul timpurilor"[5].

Înțelegerea acestui „nou umanism" ca forță spirituală a lumii contemporane implică eforturi constante de comparare, omologare și sinteză hermeneutică. Totalitatea apropierilor și paralelismelor Est-Vest (a căror posibilitate a fost trecută în revistă) au deci și acest sens superior: „Grație unor astfel de apropieri se vor degaja perspectivele unui nou umanism al viitorului"[6]. Sau: „Ceea ce s-ar putea numi un «nou umanism» va lua naștere prin confruntarea Occidentului modern cu lumi semnificative necunoscute sau mai puțin familiare"[7]. În felul acesta vom putea „asimila cultural" nu numai universuri spirituale africane, oceanice, asiatice, cu aceeași pasiune cu care înțelegem lumea homerică, dar — în cele din urmă — vom ajunge la o mai bună cunoaștere, prin comparație, și a omului occidental. Această punte de legătură Est-Vest contribuie, fără îndoială, la o altă înțelegere reciprocă a acestor regiuni spirituale[8]. De unde modificarea și chiar răsturnarea unor ierarhii consacrate, schimbarea radicală atît a conținutului cît și a scării de valori a umanismului contemporan. Universul șamanist, de pildă, nu este inferior întru nimic celui occidental. Mai mult decît atît: „Îndrăznim să

[5] *Insula lui Euthanasius*, p. 164, 167.

[6] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 15.

[7] *La nostalgie des origines*, p. 14.

[8] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 12, 15; *La nostalgie des origines*, p. 147.

credem — continuă Mircea Eliade — că studierea sa se impune oricărui umanist de bună-credință, căci, de cîtva timp, nu se mai poate identifica umanismul cu tradiția spirituală occidentală, oricît de grandioasă și de fertilă ar fi aceasta"[9].

Fără îndoială că o astfel de metodă se transformă într-o adevărată *maieutică*, urmată (teoretic vorbind) de un pas hotărîtor în direcția formării unui „om nou". Expresia apare și la Mircea Eliade, tot în perspectivă renascentistă[10], în sensul realizării unui om „mai autentic și mai complet", care — în contact cu noile realități spirituale și prin studiul lor — devine capabil nu numai să descopere comportamente arhaice, primitive sau exotice, dar să ajungă și la „conștiința bogăției spirituale implicate într-un astfel de comportament". Grație descoperirii arhetipurilor și „retrăirii" lor, individul se poate realiza ca ființă integrală, universală, ca epifanie a unei „condiții umane glorioase și absolute". Intervine un act de „cunoaștere totală a omului", capabilă să recunoască și să instituie o nouă determinare umană, o înțelegere mai adîncă a individului și situației sale în lume, realizată prin reîntoarcerea la noi „surse părăsite sau uitate"[11]. Orientare spirituală analoagă și echivalentă cu o nouă Renaștere. Dar total independentă de modelele clasicismului mediteranian, înlocuite prin izvoarele spiritualității primitive și orientale.

Formarea „omului nou" — de geneză și eficiență specific hermeneutică — implică și o „educație umanistă"[12] echivalentă cu o formă superioară de conștiință universalistă. Faptul că Mircea Eliade o reduce doar la dimensiunea sa spirituală și culturală, printr-un fel de reintegrare în arhetipul situației

[9] *Le Chamanisme*, pp. 15—16.

[10] *Epica Renașterii*, in: *Cuvîntul*, XV, 3170, 12 martie 1938.

[11] *Images et symboles*, pp. 44—45; *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 11, 240; *Fragments d'un journal*, p. 247.

[12] *La nostalgie des origines*, p. 145.

exemplare a universalității, decurge din însăși premisa de bază definită anterior: dorința și voința de „eliberare a omului modern de provincialismul său cultural și mai ales de relativismul său istoricist și existențialist"[13]. Această pedagogie și regenerare nu este posibilă fără cunoașterea și asimilarea tuturor nivelelor spirituale ale umanității, în timp și spațiu și, bineînțeles, fără depășirea tuturor complexelor și barierelor antiumaniste. Fără a fi exhaustiv, Mircea Eliade enumeră cîteva din aceste obstacole: „localismul", fie el și creator („Singurul criteriu de comparație al culturilor și civilizațiilor este gradul lor de *universalitate;* unele culturi sînt pur locale, altele sînt (sau tind a fi) universale; adică, au o valabilitate mult mai ridicată"[14]); „istoria etnocentrică", depășită, deoarece este „provincială" nu universală; „interpretările locale sau naționale"[15]; „provincialismul neo-patriotard"[16] etc.

Perspectiva universală și internațională corectează așadar în permanență orice posibilă intoleranță și exacerbare națională. Din care cauză Mircea Eliade respinge, încă din tinerețe, tendințele protecționiste, prohibitive și autarhice în cultură. El recunoaște în același timp „necesitatea influențelor"[17], cooperării științifice internaționale, „eforturile de sinteză, de colaborare, de verificare a rezultatelor obținute pe mai multe cîmpuri de lucru". Metodă de a realiza „umanismul științific", de a echilibra „sterilitatea erudiției unilaterale"[18], de a descoperi vechiul fenomen spiritual al „cosmopolitismului" la filozofi cinici ca Diogene, de exemplu[19] etc. Acestei

[13] *Images et symboles,* p. 44.

[14] *Oceanografie,* p. 285.

[15] *La nostalgie des origines,* p. 113, 145.

[16] *Fragments d'un journal,* p. 93.

[17] „*Studi Rumeni*", în: *Cuvîntul,* III, 907, 26 octombrie 1927.

[18] *Institutul de cultură comparată de la Oslo,* idem, IX, 2975, 5 august 1933.

[19] *Histoire des croyances et des idées religieuses,* II, p. 200.

pedagogii a realizării de sine ca universalizare spirituală îi aparține, în sfîrșit, și concepția vieții, culturii și creației „cosmizate", sub formă de „cosmoid" ori „organism" (anterioare considerațiilor lui Lucian Blaga din *Artă și valoare*, 1939)[20]; „Creșterea și împlinirea nu sînt posibile decît prin cosmizare"[21], „viața adevărată... e ritmică, armonică, cosmizată"[22], „o cultură formează o unitate organică și, prin urmare, ea trebuie studiată în centrul său și nu în unul din aspectele periferice"[23]. În concepția lui Mircea Eliade ideile amintite nu sînt decît „imagini" și forme exemplare ale realizării universalității.

În ciuda acestor seducătoare perspective și argumente, mesajul „noului umanism" — în forma definită de Mircea Eliade — rămîne încă aspectul cel mai fragil, cel mai puțin consolidat (mai bine spus: verificat) al hermeneuticii sale militante. Poate că factorii cei mai eficienți ai „noului umanism" sînt de fapt de altă natură (ideologico-politică). Poate că Occidentul nu și-a pierdut *încă* toate virtualitățile exemplare. Poate, în sfîrșit, că structurile spirituale occidentale sînt total impermeabile „grefelor" preconizate de Mircea Eliade. Experiența pare să demonstreze că procesul este de fapt diametral opus: Orientul se occidentalizează, nu invers[24]. Orientul se „trezește" prin Occident, nu invers[25]. Să mai amintim că numeroși intelectuali orientali — și poate chiar totalitatea elitelor orientale — ajung la descoperirea propriei lor „iden-

[20] Lucian Blaga, *Cristal, organism, cosmoid (Trilogia valorilor*, București, 1946, p. 671).

[21] *Soliloquii*, p. 18.

[22] *Scrisori către un provincial. Simple presupuneri*, in: *Cuvîntul*, IX, 2802, 11 februarie 1933.

[23] *Prefacio*, in: Laurette Séjourné, *El universo de Quetzalcoatl* (México—Buenos Aires, 1962), p. X.

[24] Eugène Ionesco, *Mircea Eliade*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 273.

[25] Pierre Pasquier, *L'amer festin*, idem, 33/1978, p. 217.

tități culturale" prin cultura, erudiția și hermeneutica savanților occidentali[26], că „negritudinea" — în sfîrșit — este de fapt un concept tot occidental etc. etc.? Îndoielile, în orice caz, sînt îngăduite, pînă la dovada contrară, în legătură cu orice „regenerare" a Occidentului prin contactul cu culturile extraoccidentale...

5. Orientări românești

Nu este deloc lipsit de interes să arătăm că Mircea Eliade raportează toate aceste idei — încă în lucrările de tinerețe — și la realitățile românești. În unele cazuri este evident că demonstrațiile sale pleacă *tocmai* de la o serie de situații spirituale sau istoric-culturale românești. El elaborează în același timp un întreg program pentru culturile „mici", „minore", „provinciale", „marginalizate", în cadrul cărora cultura română constituie, pentru autor, un caz tipic. Mircea Eliade generalizează o experiență românească personală, concretă, al cărei caracter exemplar — și nu numai în conștiința sa — este indiscutabil. Dovadă că ea își păstrează și azi actualitatea, că orientările românești ale hermeneuticii lui Mircea Eliade pot fi valorificate într-un alt moment istoric și într-un context socio-cultural radical schimbat față de deceniile trei și patru cînd sînt puse jaloanele întregii concepții.

Notabilă este și oscilarea, dealtfel legitimă, inevitabilă, care se observă la Mircea Eliade, confruntarea permanentă, am spune „dialectică", între tendințele universaliste și necesitatea

[26] Ioan P. Culianu, *Mircea Eliade* (Assisi, 1978), p. 25; o mărturie iraniană recentă: Feyridoun Hovejda, *Henry Corbin. L'architecte de l'invisible*, în: *La Nouvelle Revue Française*, 312/1972, pp. 36—37.

„militantismului" cultural, predominant sau exclusiv românesc. Întreaga acțiune publicistică pînă în noiembrie 1928 (plecarea în India) se caracterizează printr-o dualitate rezolvată (dar nu definitiv!) în favoarea aspirațiilor universale: „Eu — mărturisea Mircea Eliade unui prieten la 28 februarie 1929 — am renunțat la activitatea culturală... am uitat atmosfera țării și din drum nu mă mai pot întoarce". Dar în același timp el adaugă: „E o rară mîngîiere să știu că prietenii mei mai tineri se pregătesc să realizeze ceea ce eu n-am putut sau n-am vrut să sfîrșesc; operă de critică culturală și de restabilire a axelor"[1]. Și totuși publicistica de tip „cultural" este reluată la înapoiere cu cea mai mare intensitate și continuată pînă în 1940. Colecția *Cuvîntului*, dar și a multor altor publicații ale epocii, stă mărturie. Pentru ca o altă plecare, urmată de stabilirea în străinătate, să-l redea din nou universalității. Citim dealtfel în jurnalul lui Mircea Eliade (15 mai 1963): „Numai după epoca de activitate intensă și frenetică, dintre 1933—1940, am avut dreptul să mă «desprind» de momentul românesc — și de a începe să gîndesc și să scriu pentru un public mai vast și dintr-o perspectivă universală"[2]. Adevărul este că o perspectivă nu exclude pe alta și că Mircea Eliade n-a încetat niciodată să gîndească și în termeni românești impliciți sau expliciți. Mai mult decît atît: întreaga sa concepție de integrare și validare universală a culturilor naționale, locale, pleacă în primul rînd de la situații românești. S-ar spune chiar că Mircea Eliade este obsedat de problema universalizării culturii românești, pe care o pune în toată complexitatea sa, fără iluzii, dar și fără descurajare. Dintre ideologii epocii, el este dealtfel singurul care „trăiește" cu cea mai mare intensitate, consecvență și patriotism con-

[1] *Mircea Eliade... în corespondență cu Petru Comarnescu*, în: *Manuscriptum*, IX, 4/1978, p. 163.

[2] *Fragments d'un journal*, p. 425.

structiv „problema originalității și viabilității culturii unei țări mici"[3].

Dificultatea de bază este următoarea: asumarea apartenenței la o „cultură minoră provincială"[4] și în același timp depășirea acestei condiții, acceptarea realității istorice și totodată învingerea sa din interior. Pe scurt: transformarea culturii „minore" în cultură „majoră", prin atitudini spirituale, acțiuni, opere, care să înlăture treptat diferențele și să situeze creațiile românești la nivelul culturii universale, cu păstrarea și dezvoltarea tradițiilor și personalității naționale. Acțiune în profunzime, de durată, de maximă responsabilitate și seriozitate, cu eliminarea oricărui „festivism" și demagogii patriotarde. Lucian Blaga este solidar aceluiași efort: „Să creem, într-o epocă de tragice răspîntii, o cultură românească majoră"[5].

Bineînțeles, teoreticianul trebuie să dea el, cel dintîi, acest exemplu. În cazul lui Mircea Eliade este vorba de un proces natural de creștere, de o reacțiune autentică, răsfrîntă în primul rînd în elaborarea propriei opere. Ea urmează a fi concepută la un nivel științific internațional, impecabil informată, fără lacune ce ar trăda limitele izolării provinciale. De unde obsesia documentării: „Mi-era teamă să nu fiu atît de bine informat cît ar fi trebuit". Explicația este tipică pentru psihologia savantului nevoit să lucreze la periferie, cu mijloace insuficiente: „Deoarece aparțin unei culturi minore unde diletantismul și improvizația sînt aproape fatale, am intrat în viața științifică plin de complexe, mereu sub teroarea de a nu avea informație «la zi»... spaima de a «descoperi» lucruri știute demult, de a repeta observații făcute de alții,

[3] *Insula lui Euthanasius*, p. 325.
[4] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 164.
[5] Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc* (1937), în: *Izvoade*, p. 43.

teroarea mai ales de a ignora un document fundamental, îngropat într-o colecție care ar lipsi bibliotecilor românești. De aceea nu îndrăzneam niciodată să public un text înainte de a fi petrecut o parte din vară într-o mare bibliotecă europeană"[6]. Orice cercetător român autentic se regăsește în această aspirație și confesiune, în fond de un mare dramatism, care exprimă întreaga dificultate a unei anumite participări și integrări științifice la universalitate. Obstacolele nu sînt de neînvins. Fără un anumit „eroism" ele nu pot fi însă depășite — nici ieri, nici azi.

Ceea ce este valabil pe plan individual se verifică și pe cel colectiv: deprovincializarea culturilor mici devine o necesitate vitală, o formă de progres și afirmare, în ultimă analiză, de creație și supraviețuire. De unde stimularea evoluției de la periferie spre centru, confruntarea activă cu valorile și ierarhiile universale, integrarea în cît mai multe sinteze supralocale. Dacă dialectica *universal/provincial* exprimă într-adevăr o realitate, ea este cu atît mai valabilă în cazul culturii noastre, gîndește Mircea Eliade. Problemă obsedantă, nu lipsită de grave confuzii, dintre care localizarea în spațiu a creatorului nu este cea mai mică. Deprovincializarea nu vine numai din „capitală". Este perfect posibilă o „activitate culturală eficace și în provincie"[7]. „Orizontul stă, înainte de toate, în mintea și în sufletul nostru. Cine voiește cu tărie un lucru, îl poate împlini și desăvîrși *oriunde*, chiar și în cel mai trist oraș de provincie"[8]. „Sufocarea", „lipsa de orizont nu sînt piedici fatale, iar complexul de inferioritate al intelectualului provincial nu este justificat"[9]. În *Scrisori către un provincial* aceste teme revin mereu. Ideea însăși a unor

[6] *Fragments d'un journal*, p. 164.

[7] *Cultura în provincie*, în: *Cuvîntul*, IX, 1841, 22 martie 1933.

[8] *Operă provincială*, idem, XV, 3136, 6 februarie 1938.

[9] *Tradiție și actualitate românească*, idem, XV, 3145, 15 februarie 1938.

astfel de „scrisori" constituie un act polemic de antiprovincialism declarat.

Mai gravă este izolarea, refuzul criteriilor universal valabile, unilateralitatea și îngustimea cunoașterii. Din care cauză Mircea Eliade, solidar cu întreaga „generație tînără", mărturisește: „În primul rînd, știam că aveam datoria să lărgim considerabil orizontul cultural românesc, deschizînd ferestre către universuri spirituale rămase pînă atunci inaccesibile. Dacă publicasem foiletoane despre Asvagosha și Milarepa, despre Kierkegaard și orfism, o făcusem pe de o parte pentru că asemenea oameni și probleme nu interesaseră pe înaintașii noștri, iar pe de altă parte pentru a mă împotrivi dependenței noastre culturale de librăria franceză, dependență care mi se părea o dovadă de lene intelectuală. Ceream «provincialului» cum îmi ceream și mie, un efort supraomenesc pentru a învăța și a face tot ce nu avuseseră răgaz să învețe sau să facă înaintașii noștri"[10]. Această tensiune este animată de cel mai ardent patriotism, cu accente „mesianice", aproape „pașoptiste": „Noi voiam să ne adresăm publicului cel mai larg și să animăm cultura română care, fără de asta, ar risca să se cufunde în provincialism"[11]. În concepția lui Mircea Eliade o astfel de atitudine înseamnă ieșirea totală din universalitate și istorie, din actualitate și creație, eșecul unei culturi, ratarea iremediabilă a personalității sale. Este evident că poporul și cultura română nu merită, *nu trebuie* să îndure această catastrofă. Termenii oarecum „apocaliptici" ai acestei eventualități sumbre exprimă încă o formă a „terorii istoriei" tipică la Mircea Eliade.

Ipoteza este cu atît mai inacceptabilă cu cît cultura română participă — în forme specifice — ca toate culturile de altfel — la polaritatea „localism, provincialism și universalism",

[10] *Amintiri* (Madrid, 1966), I, pp. 153—154.
[11] *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 92—93.

situată în cazul său între două lumi specifice: „Occidentală, pur europeană și orientală". Iar această polaritate — care în cultura română se traduce și prin tensiunea „viață sedentară și transhumanță" — echivalentă cu închiderea și deschiderea spre lume, spre universalitate — este pentru Mircea Eliade exemplară și fecundă. El însuși se recunoaște descendentul și moștenitorul unei culturi interesante tocmai prin interferența Occident-Orient ce o caracterizează: „Participam la aceste două universuri" între care cultura română aruncă o „punte". De unde concluzia: „A fi român, pentru mine, înseamnă a trăi și experimenta, a valoriza acest mod de a fi «în lume»"[12]. Din care cauză, niciuna din coordonatele de bază („occidentale" și „orientale") nu poate fi exclusă. Constantin Noica exprimă o convingere identică: „Sîntem în Occident sau în Orient? Nici una nici alta, și una și alta"[13]. Ambele structuri sînt la fel de legitime, urmate de programe și profesii de credință deopotrivă de autentice. Mircea Eliade nu este nici „tradiționalist", nici „cosmopolit". Sistemul hermeneuticii sale militante exclude această dilemă.

O serie de obsesii devin astfel nu numai explicabile dar și profund simbolice. Iată, de pildă, mai mult decît stăruitoarea tendință (dar la fel de bine s-ar putea spune: complex, ambiție, nostalgie etc.) de „a fi contemporani Europei"[14], mai mult decît dureroasa constatare că: „De fapt, în orizontul culturii europene, am rămas provinciali"[15]. Va trebui cîndva scrisă istoria ideii „europene" în cultura română, cu rădăcini

---

[12] *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 111—112, 116.

[13] Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească* (București, 1970), p. 88; despre „deschiderea" către Orient, p. 229.

[14] *...Și un cuvînt al editorului*, în: Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 440.

[15] *Cuvînt-înainte*, în: George Racoveanu, *Omenia și „Frumusețea cea Dintîi"* (Freising, 1962), p. 6, 7.

mai adînci decît în pașoptism (cum crede Mircea Eliade)[16], în realitate înfipte în plin iluminism. Se va vedea atunci mai bine că toate problemele puse și de Mircea Eliade, inclusiv totalitatea reacțiunilor sale, sînt demult și ale noastre: emulație, reabilitare, integrare, solidarizare, afirmare „europeană", toate aceste idei au de fapt o origine „iluministă". Ele sînt specifice culturii române încă de la primele sale tendințe de modernizare și occidentalizare. *Ex Occidente Lux* — ideal atît de traumatizant dealtfel, generator de atîtea complexe — acum se cristalizează[17]. Mircea Eliade nu face decît să redescopere, să reformuleze și să nuanțeze o veche idee-forță românească în termeni uimitor de „tradiționali", de „istorici". Integrarea într-o tradiție echivalează dealtfel cu redescoperirea unui întreg limbaj și sistem de formule.

Analiza situației istorice a culturii române are drept scop esențial depășirea oricărui complex de inferioritate, afirmarea energică a egalității, respingerea handicapului comparațiilor defavorabile. Unii pașoptiști și mai ales Hasdeu sînt elogiați pentru că, prin ei, cultura română se situa *altfel* față de Europa: „Aveau curajul să se așeze față în față, în raport de egalitate"[18]. Consecvent cu întregul său sistem de gîndire, Mircea Eliade continuă această atitudine spirituală și restabilește din nou perspectiva în favoarea valorilor noastre transistorice, arhaice. Ele sînt calitativ egale cu totalitatea creațiilor și limbajelor trans-personale din lume: mituri, simboluri, stiluri de existență, tradiții, folclor religios, arte populare etc. „Prin însăși structura lor un simbol, un mit, un mod de a fi în lume nu pot fi «provinciale», pentru că ele nu depind de un «centru cultural», nu imită un model. De aici perenitatea acestor limbaje, care nu se «demodează»". Redusă „doar la

[16] *Pașoptism și umanism*, in: *Floarea de foc*, II, 1, 25 martie 1933.

[17] Adrian Marino, *„Luminile" românești și descoperirea Europei*, in: *Revista de istorie și teorie literară*, 1/1979, pp. 27—48.

[18] *Introducere*, in: Bogdan-Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, I, p. XXXIX.

documentul scris, cultura românească — și nu numai ea — pare săracă, timidă, provincială"[19]. Dar dacă o situăm în orizontul culturii tradiționale, constatăm că „România are... o protoistorie și o preistorie remarcabilă. Aici, pe pământul nostru, a crescut un «fenomen originar»". Acest fapt demonstrează că românii sînt efectiv contemporani cu Europa, chiar dacă pe alte nivele de cultură. Deși n-am avut o Renaștere și un Ev mediu, preistoria, protoistoria noastră „ne reabilitează" totuși din plin, „ne așază pe picior de egalitate cu semințiile germanice și latine". De aceea Mircea Eliade scrie în deceniul patru despre *Protoistorie sau Ev Mediu, Valorificări ale Evului Mediu, Speologie, istorie, folklor*... și reacționează polemic atunci cînd preocupările sale de istoric al religiilor, comparatist și indianist sînt declarate ca lipsite de „aderență" la realitățile românești. Cînd — în realitate — numai de la acest nivel poate fi efectiv descifrat și înțeles în toată complexitatea sa folclorul, mitologia, protoistoria românească[20]. Despre structura, persistența, rezistența și continuitatea preistoriei românești, calitativ egale cu a istoriei, a *oricărei* istorii, va scrie cu pătrundere, ulterior, și Lucian Blaga[21].

Numai dintr-o astfel de perspectivă poate fi bine înțeleasă și o carte ca *De Zalmoxis à Genghis-Khan, Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale* (1970). Metoda constă în a introduce aspecte culturale românești și balcanice, aparent izolate, în mari ansambluri culturale, în istoria religiilor, pentru a descoperi și demonstra în felul acesta întreaga lor bogăție de semnificații. Raportarea la realitățile spirituale românești tradiționale este dealtfel

[19] *Cuvînt-înainte*, in: George Racoveanu, *op. cit.*, pp. 6—8.

[20] *Fragmentarium*, pp. 37—39; *Cosmologie și alchimie babiloniană*, pp. 6—7, 10, 18.

[21] Lucian Blaga, *Ființa istorică*, Ed. îngrijită, note și postfață de Tudor Cătineanu (Cluj-Napoca, 1977), p. 52, 57—58, 60—62.

constantă în întreaga operă a lui Mircea Eliade și ea decurge din solidarizarea sa cu valorile omului arhaic, „arhetipul" omului universal. Or, rădăcinile sale sînt înfipte și în „moștenirea imemorială a Dacilor și, înainte de ei, a populațiilor neolitice care au locuit teritoriul nostru actual". „Dacă ne întoarcem într-adevăr la izvoare, atunci ești foarte român, sau foarte francez și în același timp universal". Atitudinea sa de „simpatie" pentru primitivi, aborigeni australieni, eschimoși etc. se explică și în felul acesta: „Vreau să mă *recunosc* — în sensul filozofic al cuvîntului — în fratele meu: ca român, am fost ca el, cu mii de ani în urmă"[22]. Niciodată calitatea de „român" n-a primit în această sferă de preocupări o justificare în același timp mai tradițională și mai universală. Și totodată — aspect esențial într-o hermeneutică — mai „științific", mai riguros articulat unui sistem consecvent de gîndire și interpretare istorică.

Aceste principii sînt traduse de Mircea Eliade într-un program de acțiune culturală, a cărui cheie de boltă este o nouă formulă de creație românească. Fără îndoială, ea nu este și nici nu poate fi integral „originală". Dar spre deosebire de alte soluții ale epocii — post-sămănătoriste sau gîndiriste bunăoară — ea are meritul de a fi riguros consecventă cu premisele sale. Ea elimină dogmatismul și voluntarismul, păstrează un echilibru fecund și organic între planul „național" și „universal", are ca punct de plecare o experiență autentică și un *Itinerariu spiritual*. Preocuparea constantă este dobîndirea personalității culturale proprii — sub acest aspect Mircea Eliade se încadrează în felul său seriei doctrinelor românești ale „specificului național"[23] — cu unele particularități ce nu pot fi bine definite decît din perspectiva întregii sale concep-

[22] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 29, 75, 157.

[23] Titu Popescu, *Specificul național în doctrinele estetice românești* (Cluj-Napoca, 1977).

ții. Dăm, deocamdată, doar cîteva indicații introductive, de orientare.

Dacă obiectivul major este a face „filosofia eficace", preocuparea colectivă va fi asimilarea și integrarea tradiției culturale în acte de viață spirituală și creatoare: „Să ne gîndim cum ajungem la ea — indică și Mircea Eliade — purtînd moștenirea neamului, creierul și sufletul fiindu-ne vehicule prin care străbat în lume valorile universale"[24]. Principiul fundamental este de fapt cel tradițional formulat și în cultura română: o contribuție națională la cultura universală. Cu precizarea că Mircea Eliade definește, poate, mai bine decît alții, atît condiția de bază: ești cu atît mai universal cu cît ești mai „specific", cît și raportul organic național-universal, dublat de cel național-tradițional. În toate aceste domenii, gîndirea lui Mircea Eliade se dovedește bine articulată și fără nici o crispare tezistă sau dogmatică. Este evident că generalizările sale pleacă — fără excepție — de la experiențe personale, concrete, trăite și descoperite într-o deplină libertate de spirit.

O cultură, firește, nu se poate izola. Influențele fecunde sînt imperios necesare creației. Deci „valorificăm și transportăm elementele de cultură pe care le asimilăm"[25]. Doar că împrumuturile creatoare încetează a mai fi pentru Mircea Eliade exclusiv cele occidentale. Așezați între Orient și Occident, Occident și Bizanț de o parte, lumea slavă, orientală și mediteraniană pe de alta, „noi credeam că asimilînd mesajul acestor culturi arhaice, extraeuropene, găseam și mijloacele de a exprima propria noastră moștenire spirituală: traco-slavo-română și în același timp protoistorică și orientală". Cultura populară română, în general balcanică, este solidară cu unitatea spirituală a agriculturii, concepută ca o hierofanie. „Pre-

[24] *Cuvinte despre o filozofie*, în: *Gîndirea*, VIII, 7—8/1928, pp. 299—300.

[25] *Itinerariu spiritual*, I, *Linii de orientare*, în: *Cuvîntul*, III, 857, 6 septembrie 1927.

cum cea indiană, este o cultură folclorică, fundată pe misterul agriculturii"[26]. La nivelul unității culturale ancestrale, la care participă și cultura română tradițională, sistemul de corespondențe și omologări nu poate fi decît foarte vast și orice prioritate ori exclusivism occidental sînt din principiu negate. Este deajuns să raportăm această teză de bază la oricare dintre controversele epocii despre „influențele străine și realitățile naționale" pentru a ne da seama de particularitatea gîndirii lui Mircea Eliade.

De reținut este și modul cum este concepută deprovincializarea, integrarea activă în universalitate. Acțiunea nu este posibilă fără o „luptă de regăsire a sufletului românesc, autentic"[27]. Mircea Eliade se declară în mod consecvent pentru o „cultură autentică și o creație personală", „am crezut totdeauna că numai experiențele, autenticitatea, cultura pot limpezi substanța etnică a unui ins". Precizare cu atît mai importantă cu cît aceste idei apar și într-o polemică împotriva unei recuperări naționaliste abuzive[28]. Revendicarea ființei etnice originale nu înseamnă „naționalism", ci numai un îndemn de revenire la autenticitate înțeleasă ca o formă spontană, vie și inepuizabilă de exprimare a unei tradiții spirituale. Cu precizarea — esențială — că în concepția lui Mircea Eliade izvoarele acestei tradiții au dimensiunile universal-arhaice amintite. Ceea ce explică, nu numai după el, de ce „creațiile spirituale românești moderne aparțin, mai toate, revoltei fondului nelatin"[29]. Aceeași teză circulă în cultura română cel puțin de la Hasdeu pînă la Blaga[30] și produce

[26] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 26, 70.

[27] *...Și un cuvînt al editorului*, in: Nae Ionescu, *op. cit.*, pp. 430—431.

[28] *O convertire la românism*, in: *Cuvîntul*, IX, 3021, 22 septembrie 1933.

[29] *Pentru clasicism...*, in: *Vremea*, X, 494, 4 iulie 1937.

[30] Lucian Blaga, *Revolta fondului nostru nelatin*, in: *Gîndirea*, I, 10, 15 septembrie 1927, p. 182.

numeroase controverse pro și contra „tracomaniei". Nu stă în intenția noastră de a evoca această polemică, ci doar de a situa poziția lui Mircea Eliade. Orientările istoriografiei și arheologiei noastre actuale, redescoperirea spațiului tracic, a lui Burebista etc. dau în orice caz o nouă actualitate acestor idei inițial destul de inconformiste. Comentînd pe Hasdeu, Mircea Eliade constată: „Nu mai sîntem pur și simplu un popor romanic; — participăm la un popor *originar*, a cărui glorie precede pe cea a Romei..."[31]

Nota într-adevăr personală pare a fi revenirea permanentă, programatică, la „originar" (III, 2), ca izvor al „autenticității". Această calitate garantează și structurează creația românească în ansamblul său. Implicațiile sînt solidare — individuale și colective: „Un singur lucru e esențial: „Să rămîi tu, să fii autentic, să nu-ți trădezi ființa spirituală", „atît timp cît e *viu* și *sincer*, omul se poate apropia de centrul ființei sale"[32]. Ceea ce echivalează cu fondul spiritual românesc, cu modul nostru tradițional de a fi în lume: „Trebuie să profităm de această moștenire", trage concluzia Mircea Eliade[33].

Punerea în aplicare a acestui program presupune respectarea unor condiții esențiale. Ele sînt de reamintit cu oarecare atenție, cu atît mai mult cu cît orientările românești ale hermeneuticii lui Mircea Eliade sînt încă, pentru mulți, o *terra incognita*. O primă obligație este renunțarea la imitație mecanică și epigonism, la „mode culturale" și „forme fără fond", prin inițiative și creații proprii: „Altminteri, repetăm drama științei românești; facem filologie romanică după ce s-a *început* în alte țări; facem folklor după ce l-au *descoperit* alții — facem întotdeauna după alte neamuri"[34]. Exigența superioară,

[31] *Introducere*, în: Bogdan-Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, I, p. LXXV.

[32] *...Și un cuvînt al editorului*, în: Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 431, 444.

[33] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 117.

[34] *Fragmentarium*, p. 40.

ideală a spiritului creator românesc este de a nu mai fi la remorca docilă și minoră a altor culturi, valori și sisteme de referință: „Fiecare eseist român — deplînge Mircea Eliade — se folosește de aceeași documentare pe care o folosește Parisul, Roma sau Berlinul. Nici o încercare de autonomie, de originalitate în căutarea materialelor, de curaj în interpretarea lor"[35]. „Diletantismul iresponsabil"[36], pastișa, compilația, informarea grăbită și neasimilată dar *à la page*, succesul ultimului șlagăr cultural, devorarea necritică a „librăriei franceze", iată tot atîtea dovezi de nematuritate și sterilitate creatoare, sub prestigiul unei pseudouniversalități de fațadă!

Creația românească a viitorului — aceste idei sînt afirmate în deceniile trei și patru — va fi nu numai autentică, dar și unitară, organică, orientată spre o sinteză originală. Ceea ce presupune un centru de greutate, un principiu de organizare. Drept urmare, Mircea Eliade se întreabă: „Care este *nisus formativus* al culturii române" și răspunde negativ: „Cultura românească n-a avut pînă acum un punct de sprijin, deci o unitate"[37]. Analizele viitoare vor aprofunda, desigur, întreaga critică implicită și explicită a liberalismului român, a teoriilor lui Șt. Zeletin, E. Lovinescu și ceilalți, inclusă în această teză a lui Mircea Eliade. Reținem deocamdată orientarea sa spre construcție și sinteză, spre creștere organică și sistematică în cultură (dar cu implicații directe și în întreaga viață socială): „Trăsătura reprezentativă e necesitatea sintezei universale, a rotunjirii, a sistematizării, a legiferării"[38]. Concepție la antipodul individualismului liberal, amorf sau anarhic: după Mircea Eliade generația sa este „menită să închege

[35] *Insula lui Euthanasius*, p. 327.

[36] *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 6.

[37] *Itinerariu spiritual*, VI, *Cultura*, în: *Cuvîntul*, III, 885, 4 octombrie 1927.

[38] *Itinerariu spiritual*, III, *Către un nou diletantism*, în: *Cuvîntul*, III. 862, 11 septembrie 1927.

cele dintîi sinteze românești, cu toate păcatele și toate darurile ce zac în sufletul românesc"[39]. Ea militează constant pentru „restaurarea organicității culturii românești", echivalentă cu o „renaștere", cu „transformarea ei într-un organism viabil, bine vertebrat"[40]. Idealul cultural suprem este *Creația*, care „înseamnă în primul rînd echilibru, stil, organicitate, fertilitate"[41] și unitate stilistic-spirituală: „Ceea ce impresionează în fenomenul românesc — fie istoric, fie spiritual — este unitatea sa stilistică", „unitatea fundamentală a fenomenelor spirituale românești se poate verifica și astăzi"[42]. Definițiile lui Mircea Eliade sînt totdeauna inductive și experimentale.

Întreaga orientare militează în favoarea unei structuri spirituale „clasice", dar nu în sensul unui neoclasicism estet și literar, ci al promovării valorilor armonice și etico-eroice. Despre „clasicism" s-a discutat cu destulă insistență în aceeași perioadă (N. I. Herescu, D. M. Pippidi, Paul Zarifopol, Tudor Vianu sînt nume de referință), dar la Mircea Eliade întreaga controversă primește o orientare net și exclusiv activistă: clasicismul devine o formă de viață spirituală, un ideal propus întregii comunități sufletești românești. Impulsul spre sinteză este interpretat ca o „creație personală la care se ajunge prin exercițiul armonios al tuturor funcțiilor sufletești"[43], într-un climat de „spiritualitate pură, perfectă, substanțială". „Valorile originale încep odată cu experiențele spirituale". Prilej pentru Mircea Eliade de a deplînge „neînțelegerea *eticului* în societatea noastră"[44] și de a proclama „primatul spiritualului" care ar defini generația sa: „Pentru cea dintîia oară în

[39] Idem, XII, *Final;* idem, III, 928, 16 noiembrie 1927.

[40] *Renaștere*, idem, X, 2985, 17 august 1933.

[41] *Fragmentarium*, p. 81.

[42] *Insula lui Euthanasius*, pp. 156—157.

[43] *Itinerariu spiritual*, XII, *Final*, în: *Cuvîntul*, III, 928, 16 noiembrie 1927.

[44] *Osîndirea clericilor*, idem, IV, 1851, 20 martie 1928.

cultura românească se părăsesc improvizațiile, se simte puternic nevoia unei ancorări sigure într-un plan ce transcende contingențele"[45]. Dealtfel, doar sinteza dintre metodă și entuziasm (un fel de „romantism disciplinat") este creatoare: „Metoda lipsită de elanul avîntat al entuziasmului, al anticipării, al saltului în întuneric — nu culege decît rezultate mediocre"[46].

Mircea Eliade reține dintre principiile clasicismului doar „valorile morale", „sobrietatea, disciplina, spiritul de jertfă, eroismul creator", urmărind transformarea lor în „instrumente de luptă și de afirmare". „Este probabil că o adevărată pasiune pentru clasicism se va isca în lumea românească numai după triumful ideilor morale și al idealului eroic pe care și l-a însușit generația tînără". Viitoarea cultură românească visată de Mircea Eliade vede în valorile clasice nu „obiecte de contemplație", ci de „creație spirituală"[47]. Program constructiv, pozitiv prin excelență. De unde revolta și sarcasmul său împotriva tezelor negativiste, elogiului „barbariei" și al neantului cultural. Partizanii acestor idei s-ar face vinovați de „snobismul barbariei": „Pentru că numai un snob și un frenetic negativist poate propovădui barbaria într-o țară încă necivilizată". „Poți face apologia barbariei în Franța sau Germania, unde cultura a ajuns un aliment indispensabil — care poate intoxica, se poate descompune și otrăvi — dar la noi? Nu, zău..."[48] Poziție nu numai anticulturală și antiromânească, dar — ceea ce este cel mai grav — lipsită de organicitate, firesc și autentic. După Mircea Eliade, păcatele capitale ale subdezvoltării culturale...

---

[45] *Confesiuni și semnificații*, idem, IV, 2242, 6 octombrie 1928.

[46] *Itinerariu spiritual*, IV, *Între catedră și laborator*, idem, III, 867, 16 septembrie 1927.

[47] *Pentru clasicism*, in: *Vremea*, X, 494, 4 iulie 1937.

[48] *Un nou clasicism*, in: *Discobolul*, 9/1933, p. 4.

VII. HERMENEUTICA, ARTA ȘI LITERATURA

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

De-a lungul studiului de față am notat, în trecere, o serie de implicații și convergențe între hermeneutica lui Mircea Eliade și estetica și critica literară. Observăm în continuare că se pot reține cu ușurință și un număr de idei și sugestii esențiale pentru o teorie a artei și a literaturii, dublată de elementele unui sistem critic. Dealtfel, întreaga hermeneutică nu este, în ea însăși, decît o teorie a interpretării critice, o metodă de „descifrare" a textelor, de exegeză. Deci o formă esențială de critică, în speță obiectivă, condusă cu suplețe, cu finețe, dar cu rigoare, la antipodul oricărei improvizații „eseistice" și „impresioniste" (noțiuni degradate). Hermeneutica nu este nici pedantă, nici diletantă, doar coerentă și consecventă cu propriile sale premise. Ne propunem să urmărim în cele ce urmează cîteva piste importante pe care le deschide întreaga reflexie hermeneutică a autorului, fără a încerca cîtuși de puțin epuizarea lor. Reținem numai contribuțiile ce ni se par cu adevărat esențiale. Procedăm ca și pînă acum — în această introducere în hermeneutica lui Mircea Eliade — prin decupare, selecție și organizare de citate fundamentale, revelatorii.

Metoda este cu atît mai necesară cu cît nu se poate vorbi de o teorie estetică și critică riguros organizată și articulată.

Mircea Eliade procedează prin considerații și expuneri fragmentare, prin articole și studii cele mai multe pe teme particulare, bine circumscrise. „Estetica" sa — radical antiformalistă, antiestetizantă, antibeletristă — nu este nici speculativă, în stil Lucian Blaga, nici erudit-istorică, gen Tudor Vianu. Ea are o orientare antropologică, fenomenologică, morfologica și comparativă. Ea este deschisă spre problemele artei orientale și tradiționale, a cărei perspectivă o introduce în cultura română. Dominată pînă la Mircea Eliade aproape în exclusivitate de metode și referințe occidentale (îndeosebi franco-germane), ea își îmbogățește sistemul de referințe printr-o nouă experiență, aceea a artei orientale, care-i lipsea și prin noi domenii de investigare: studiul structurilor antropologice ale imaginarului, o problematică nouă a artei populare și tradiționale, o nouă abordare a expresiei artistice a „concepțiilor de viață". La care se adaugă preconizarea unor noi forme de universalizare, integrarea creației artistico-literare românești pe alte circuite și dimensiuni spirituale. Merite deosebite, am spune esențiale, care demonstrează că reflexia estetică românească, începînd din deceniile trei și patru, a fost mai creatoare și mai variată decît se știa pînă acum. Ea a fost ridicată, prin Mircea Eliade, la un nivel care depășește sub destule aspecte „estetica" de catedră și profesionalismul critic curent. Pentru a nu mai aminti de magazinul cultural-publicistic al epocii...

1. Artă și creație

Mircea Eliade definește arta în termeni ce pot, azi, să surprindă, să pară excesiv „metafizici". Nu trebuie să pierdem din vedere, totuși, coerența întregului sistem de gîndire,

perspectiva dominantă a fenomenului cultural-artistic, premisele esențiale. Toate au ca rezultantă definirea artei ca act și fenomen spiritual. Premisă inevitabilă, obiectivă, într-un plan de gîndire care recunoaște „sacralității" elaborarea primelor sinteze și epifanii spirituale ale umanității. Din perspectiva istoriei spiritului, ca evoluție și degradare neîntreruptă de la sacru la profan, nici o altă concluzie nu este posibilă. Vom întîlni deci și la Mircea Eliade, încă din primele considerații de ordin estetic, definiția artei ca act magic: „Procesul de creație este un produs magic"[1]. A creației demiurgice de asemenea: „Bucuria că un om a creat, a imitat opera lui Dumnezeu". „Arta nu e altceva decît o magică transcendere a obiectului, proiectarea lui în altă dimensiune, liberarea lui prin magică realizare, prin «creare»"[2].

Aceste idei de esență pur speculativă — ce par să derive sau să constituie *Preludii la o estetică mistică* (lucrare anunțată)[3] — primesc o formulare antropologică, prin precizări și nuanțări necesare, din perspectiva studiilor ulterioare de istoria religiilor, morfologie religioasă și filozofia culturii. Creația nu este numai un act „magic" individual, dar și (mai ales) actul primordial ce determină întreaga existență. Exprimată de mit, care se referă totdeauna la o „origine", „creație", „istorie sacră"[4], ideea creației se universalizează: totalitatea actelor și valorilor umane sînt „creații". Toate participă ontologic la „sacralitate" și repetă calitatea și gestul esențial al „sacralității": acela de a „întemeia", „începe", a crea *ex nihilo*, instituind un fenomen originar. Creația artistică nu este deci, de fapt, decît un caz particular al explicației genetice generale

[1] *Fragmente*, in: *Cuvîntul*, IV, 1057, 1 aprilie 1928; în același sens: *Cuvinte despre o filozofie*, in: *Gîndirea*, VIII, 6—7, 1928, p. 300.

[2] *Soliloquii*, pp. 47—48.

[3] *Itinerariu spiritual*, VII, *Insuficiența literaturii*, in: *Cuvîntul*, III, 889, 8 octombrie 1927.

[4] *Aspects du mythe*, p. 30, 41.

care asimilează totalitatea creațiilor spirituale unor „fapte religioase".

Mircea Eliade vorbește și el din această perspectivă de originea religioasă a artei, de solidarizarea actului religios cu totalitatea activităților creatoare primordiale: „artizanul divin" este în același timp arhitect, dansator, muzicant, vraci[5] etc. Structura magică a artei, dansului, jocului etc. este confirmată de analiza antropologică. Ea descoperă o „legătură intimă între arta fierarului, științele oculte (șamanism, magie, vindecare etc.) și arta cîntecului, dansului și poeziei"[6]. Inutil să precizăm în detalii că această perspectivă continuă nu numai „explicația" tradițională, platonică, a originii „divine" a artei, dar și datele antropologiei clasice, de la Ernst Grosse la Injo Hirn, de la Frazer la S. Reinach, de la Freud la Jung: originile artei sînt „religioase", adevărat loc comun al antropologiei, prezent și în toate manualele[7]. Despre artă și literatură ca „esențe abstract-generale" a religiei și istoriei, despre începuturile solidare ale mitologiei, legendelor, tradițiilor și ale literaturii nescrise, scrie și Karl Marx[8].

O serie de observații fragmentare configurează, chiar dacă foarte schematic, o fenomenologie *in nuce* a artei de aceeași orientare: arta și creația sînt varietăți ale „experienței religioase". În culturile tradiționale aceste experiențe „transcendente" au o funcție și o valoare de ritual și conduc totdeauna — într-un fel sau altul — la divinitate: „Actul artistic —

---

[5] *La nostalgie des origines*, p. 26, 143; *Forgerons et alchimistes*, p. 85.

[6] *Soliloquii*, p. 50; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 41; *Forgerons et alchimistes*, p. 84.

[7] De ex., J. A. Mauduit, *Manuel d'anthropologie* (Paris, 1960), p. 303.

[8] K. Marx — F. Engels, *Despre artă și literatură*, tr. rom. (București, 1953), p. 33; idem, *Despre artă*, tr. rom. (București, 1966), I, p. 262.

atît în China cît și în India — are aceeași funcție ca și ritualul sacru: este o adevărată «depășire de nivel»"[9]. De unde puritatea și autonomia lor: „Asemenea operei de artă, mitul este o creație autonomă a spiritului: revelația se produce prin *acest act de creație* și nu prin materia (prin care se exprimă) sau prin evenimentele pe care le pune în valoare"[10]. Elaborarea structurilor spirituale autonome nu exclude, cum am constatat dealtfel, condiționarea istorică (IV, 3). Recunoașterea calității „demiurgice" a artei precizează în termeni corespunzători și raportul fundamental artă — natură, implicit problema imitației, realismului etc. A reface gestul naturii înseamnă a crea „alături de natură". Altfel spus, o „natură în natură", sau o „contra-natură" (cum s-a afirmat), prin producerea de opere ce „perfecționează opera Naturii"[11]. Intervine „alchimia" creației care înnobilează, spiritualizează și reorganizează arhetipal (după cum vom vedea) toate datele naturii și materiei.

Cîteva repere comparative sînt necesare pentru a situa cît mai exact gîndirea estetică a lui Mircea Eliade în sfera sa specifică de referințe. În unele împrejurări se poate vorbi chiar de „izvoare" directe. Orizontul este, în orice caz, cel specific filozofiei artei orientale și europene prerenascentiste, conform definițiilor lui Ananda K. Coomaraswamy, îndeosebi, a cărui operă este elogiată și comentată cu pătrundere[12]. Marele istoric indian al artelor stabilește o serie de paralele profunde între filozofia Vedelor, budism și scolastica medievală, între Shankara, Sf. Toma de Aquino, Maestrul Eckhart sau Dante. Aceleași concepții se întîlnesc în esență peste tot, du-

[9] *Itinerariu spiritual*, VII, *Insuficiența literaturii*, *op. cit.*, III, 889, 8 octombrie 1927; *Soliloquii*, p. 49; *Insula lui Euthanasius*, p. 55, 140, 272.

[10] *Traité d'histoire des religions*, p. 357.

[11] *Insula lui Euthanasius*, p. 310; *Forgerons et alchimistes*, p. 39, 43.

[12] *Insula lui Euthanasius*, pp. 265—275.

cînd la observații identice sau omologabile: divinitatea demiurgică este primul și „supremul artist creator divin al artelor"[13]; orice artă tradițională este ritualistă și se reduce la teologie; contemplația estetică și mistică au origini comune și corespondențe profunde[14] etc. Dovezi concludente îi vin lui Mircea Eliade și din partea lui Rudolf Otto, bunăoară, care a studiat expresia *numinosului* în artă, semnificațiile religioase ale emoției estetice „iraționale" ale sublimului, miraculosului, fascinantului[15] etc. Pot fi amintiți, în trecere, și unii hermeneuți actuali ale căror interpretări ale operei de artă nu puteau să nu rețină și elemente de sacralitate și simbolistică religioasă ale fenomenului artistic[16] etc.

Sacralitatea artei este urmată — conform legii generale a trecerii de la sacru la profan — de fenomenul general al desacralizării, care echivalează cu afirmarea tot mai evidentă a criteriului specific artistic, a autonomiei artei și frumosului. Acest proces sau lege estetică (una din puținele „legi estetice" nefanteziste), evocată și demonstrată prin Mircea Eliade pentru prima dată în cultura română, explică pe de o parte tipologia fundamentală a creațiilor artistice, iar pe de alta sensul istoriei artelor. Nu credem că diminuăm cîtuși de puțin valoarea considerațiilor lui Mircea Eliade arătînd totuși, că și în acest caz intervin, după împrejurări, influențe directe, coincidențe și confluențe de gîndire. Disocierea artă sacră — artă

---

[13] Ananda K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art* (New York, 1956), pp. 8—9, 21, 74; idem, *The Dance of Shiva* (New Delhi, 1974), p. 70.

[14] Idem, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (New York, 1956), p. 39, 127; idem, *The Dance of Shiva*, p. 58.

[15] Rudolf Otto, *Le sacré*, tr. fr. (Paris, 1968), pp. 9—10, 55—68, 103—104.

[16] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1973), p. 143; Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione* (Milano, 1955), II, p. 872.

profană se întîlnește adesea la același Ananda K. Coomaraswamy[17], sublinierea secularizării artei deasemenea. Conținutul acestui proces lămurește pierderea sensului sacru-simbolic al artei și apariția sensibilității tot mai pronunțate pentru formele goale, urmată de predilecția pentru contemplație și satisfacția pur estetică[18]. Principiul disocierii valorilor, kantianismul, autonomia artei, „arta pentru artă", formalismul etc. n-au altă origine. Cercetări ulterioare întreprinse în același spirit (și care datorează destul de mult lui Mircea Eliade) demonstrează încă o dată că evoluția spre desimbolizare („restrîngerea" sensului simbolic, pierderea aluziilor mitologice primitive, evoluția și degradarea miticului spre estetic) reprezintă fenomene universale[19].

Această incursiune în preistoria „estetismului" ajută pe Mircea Eliade (și pe alți hermeneuți de aceeași orientare) să descrie și să înțeleagă din interior și statutul spiritual al artei moderne. Dacă se poate vorbi, într-adevăr, de „demitizare", ea se produce tocmai într-un domeniu unde „mitul", originalității absolute, inovației radicale, negării tradiției și precursorilor etc. este dominant și intolerant. Mircea Eliade arată, dimpotrivă, conform premiselor sale (III, 9), că universul și limbajul aparent profan al literaturii, picturii, cinematografului modern păstrează destule elemente mistice și comportamente „sacre" — „evident ale unei «sacralități» ignorate, camuflate, sau degradate". Ea a devenit „de nerecunoscut" *(irrécognoscible)*, camuflată în forme, intenții și semnificații aparent „pro-

[17] Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, p. 70, 131, 136, etc.

[18] Idem, *op. cit.*, p. 46, 81.

[19] Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris, 1969), p. 27, 272, 470—471.

fane"[20]. Intervine ceea ce Mircea Eliade denumește, încă într-o lucrare de tinerețe, *„legea descompunerii fantasticului"*, a „degradării", „pierderii" sau „uitării" unei semnificații originare: „Asistăm la un soi de degradare — nu a simbolului în el însuși, ci a înțelegerii sensului său abscons. Cînd n-a mai fost considerat o formulă «vegetală» a realității absolute, arborele sacru a început să fie apreciat din punct de vedere decorativ"[21].

Acest fenomen de entropie a conținutului simbolico-fantastic al creației spirituale este echivalentul „estetic" al „degradării progresive" a mitologiei, al „laicizării absolutului". El operează prin renunțarea la orice preliminarii „ascetice" și „sacre" și chiar specializate ale muncii de creație, prin divulgare și popularizare (cazul eseului și al publicisticii critice): printr-un transfer permanent de elemente mitice în zone pur fantastice; prin separarea valorii artistice a operelor de semnificațiile „profunde și secrete" ale creațiilor literare: „Simbolul golit de conținutul său metafizic, originar, a fost păstrat pentru valențele sale estetice sau empirice"[22]. Cînd dispare semnificația sacră apare semnificația estetică, printr-un proces de substituție și compensație inversă. În orice caz, estetismul și formalismul devin produse „degradate" chiar dacă inevitabile. Mircea Eliade va recunoaște și el realitatea și permanența „emoției estetice", „criteriile valabile" ale operei de artă, care

---

[20] *La nostalgie des origines*, p. 247; *Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain*, in: *XX-e Siècle*, no. 24, décembre 1964, pp. 3—10; pentru întreaga problemă textul de bază: *Survivances et camouflages des mythes (Aspects du mythe*, pp. 197—232).

[21] *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 18; *Insula lui Euthanasius*, p. 134.

[22] *Insula lui Euthanasius*, p. 134, 247; *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"*, in: *Zalmoxis*, III, 1940—1942, p. 9, 28, 38; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 73.

sînt „estetice“[23], definite într-un plan disociativ-fenomenologic. Conceptul de „artă“ și „frumos“, în accepțiile autonomiste amintite, apar în gîndirea sa ca produse pur hermeneutice, rezultatul unor disociații occidentale moderne. Este însă de ajuns să aruncăm o privire în direcția Orientului ca să constatăm, dimpotrivă, că arta și frumosul au în această zonă un cu totul alt înțeles: spiritual, metafizic, absolut, obiectiv, perfect etc.[24]. Mircea Eliade este solidar cu acest tip de gîndire estetică.

Atitudinea sa este, dealtfel, de o desăvîrșită consecvență hermeneutică. Arta, prin faptul că „spune ceva“, nu numai că reprezintă un obiect privilegiat al hermeneuticii, dar întrucît hermeneutica operează în interiorul unei tradiții (care include și arta), ea mediază, actualizează și re-creează totalitatea elementelor artistice tradiționale recuperabile. Lumea estetică orientală și antică este deci, în felul său, și a noastră, prezentă în orizontul nostru istoric[25]. Mircea Eliade se află, în mod evident, în aceeași situație de determinare hermeneutică. El „trăiește“ prin „transpunere“ (II, 5) și în interiorul spiritualității estetice orientale pe care o încorporează interpretărilor sale moderne.

---

[23] *Itinerariu spiritual*, VII, *Insuficiența literaturii*, *op. cit.*, III, 889, 8 octombrie 1927; *Criteriile operei de artă*, in: *Vremea*, I, 487, 16 mai 1937.

[24] Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, p. 25, 28, 75, 112.

[25] Hans-Georg Gadamer, *Ästhetik und Hermeneutik*, in: *Actes du cinquième congrès international d'esthétique* (Le Haye—Paris, 1968), p. 95, 98; 100—102; *Wahrheit und Methode*, p. XVII, 114, 126; cf. și Emilio Betti, *op. cit.*, I, 2, p. 361, 547.

2. Structuri antropologico-artistice

Tipologia sacrului — atît de caracteristică și centrală în hermeneutica lui Mircea Eliade (III, 9) — lăsa să se întrevadă cu toată claritatea raportarea întregului domeniu artistic la ceea ce s-a numit „structurile antropologice ale imaginarului": arhetipuri, mituri, simboluri. Fenomen tipic și foarte evident în arta tradițională și orientală, el devine tot mai perceptibil și în sfera artei occidentale și moderne grație „psihologiei profunzimilor", „psihologiei abisale", îndeosebi în prelungirea psihanalizei, direcție căreia îi aparține în esență și Mircea Eliade[1]. Lui îi revine dealtfel meritul de a „introduce" astfel de perspective în reflexia estetică și critică românească — la Lucian Blaga, la Tudor Vianu întîlnindu-se doar mențiuni și de o altă orientare.

Teza de bază este substratul arhetipic al artei, considerat ca o condiție structurală generală. Universurile imaginare corespund unor „structuri simbolice arhetipale", unor imagini-model, care preced și formează totalitatea actelor de creație. Caracterul lor „permanent", „etern", le face „universal accesibile"[2]. Creația „reintegrează" în mod genuin un arhetip[3], înțeles ca o potențialitate dinamică. Ea organizează în mod spontan, conform unei „scheme", „constelații" genuine (sau *emotional pattern*[4]) toate imaginile și simbolurile unei opere: androginul, copilul divin, renașterea, ascensiunea, pomul vieții,

[1] Fără a i se cita numele, tema începe să pătrundă și în publicistica actuală: Mircea Mancaș, *Antropologia literară*, în: *Cronica, XIV*, 31, 3 august 1979; unele studii de Mihai Rădulescu etc.

[2] *Fragments d'un journal*, p. 384; *Images et symboles*, pp. 228—229.

[3] *Insula lui Euthanasius*, p. 15.

[4] Maud Bodkin, *Archetypal Patterns in Poetry*, 1934 (London Oxford New York, 1974), pp. 1—2, 4, 8.

casa, axa lumii, „zeița mamă", iată cîteva dintre aceste scenarii arhetipice, notate fără nici o selecție.

Opera lui Brâncuși oferă lui Mircea Eliade un bun exemplu de acest tip de analiză: „Artistul pătrunde... în adîncul lumii și în propria sa *psyché*... pătrunde în marmoră cu scopul de a-i dezvălui structura ultimă", realitatea ultimă, ireductibilă, dincolo de aparențe[5]. În cazul marelui sculptor român, realitatea ultimă este *piatra*, prin care regăsește „universul spiritual al Neoliticului", „concepțiile megalitice". De unde tendința de abolire a materiei dure, impenetrabile, transfigurarea greutății și reconvertirea sa în zbor, în elan ascensional, asimilarea *Coloanei cerului* unui stîlp cosmic, unui *axis mundi*. Toate sînt forme de recuperare arhetipică ale unor valori specifice omului arhaic: *greutatea*, *zborul*, *coloana cerului*[6], credință folclorică românească arhaică[7]. Și Lucian Blaga vorbise, încă din 1937, despre satul arhetipic românesc, ca de un „centru al lumii"[8].

Referința genealogică și comparativă la C. G. Jung devine, încă o dată, necesară. Legătura dintre arhetip și „imaginația creatoare" este stabilită cu cea mai mare claritate: „«imaginile primordiale» devin vizibile în producțiile imaginației și în acest domeniu noțiunea de arhetip își găsește aplicația specifică"[9]. Toate cercetările despre „arhetipologia generală" au la bază același principiu, pe deplin recunoscut și asumat de această specie de critică[10]. Circulația „arhetipului" este destul de

---

[5] *Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain*, p. 5.

[6] *Fragments d'un journal*, p. 403, 532—533; *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 74—75; textul cel mai concludent: *Brancusi et les mythologies*, în: *Témoignages sur Brancusi* (Paris, 1967), pp. 9—18.

[7] Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului* (București, 1972).

[8] Lucian Blaga, *Izvoade* (București, 1972), p. 38, 40.

[9] C. G. Jung, *Les racines de la conscience*, tr. fr. (Paris, 1971), p. 93.

[10] Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 25, 27, 62.

largă, uneori la limita vulgarizării[11]. Observațiile istoriei artei confirmă aceeași ipoteză. Ananda K. Coomaraswamy, de pildă, folosește în mod frecvent ideea de „arhetip", ea însăși tradițională, ori de cîte ori analizează imagini și simboluri artistice tradiționale și recurente[12]. Incursiuni de acest gen au început să apară și în unele analize pe teme românești[13].

Mitul îndeplinește funcții artistice analoge sau identice. Instituit de un prototip, de un *pattern*, el reprezintă un prototip, determină și structurează creația (conștiința creației mitice definește ea însăși un dat antropologic), constituie un act autonom de creație[14] etc. Toate reprezentările arhetipice și mitice au sensuri metafizice precise, constituind documente semnificative prin excelență: „Mitul exprimă plastic și dramatic ceea ce metafizica și teologia definesc dialectic"[15]. El perpetuează rădăcinile cele mai adînci ale trecutului, actualizează universurile spirituale arhaice, legitimează „arheologia" și hermeneutica structurilor ancestrale, funcția sa fiind în același timp tradițională și gnoseologică. Semnificația mitului depășește conștiința creatorului, căruia poate să-i scape mesajul mitic al operei sale. Mircea Eliade numește această *anamnesis* „mitologiile nebănuite de artist"[16], situație adesea

[11] Doar cîteva indicații: J. Cazeneuve, *La mentalité archaïque* (Paris, 1961), p. 197; Mikel Dufrenne, *Les a priori de l'imagination*, in: *Surealismo e simbolismo* (Padova, 1965), p. 57; Marshall McLuhan, *Du cliché à l'archétype*, tr. fr. (Montréal—Paris, 1973), p. 31—32, 134 etc.

[12] Ananda K. Coomaraswamy, *The Philosophy of Medieval and Oriental Art*, in: *Zalmoxis*, I (1938), p. 48; *Christian and Oriental Philosophy of Art*, p. 79, etc.

[13] Ioan Petru Culianu, *Mit și simbol în proza lui V. Voiculescu*, in: *Ethos*, 2/1975, p. 262.

[14] *Soliloquii*, p. 8; *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"*, p. 16; *Aspects du mythe*, p. 44; *Traité d'histoire des religions*, p. 357.

[15] *Traité d'histoire des religions*, pp. 350—351.

[16] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 11.

pusă în lumină în opera sa. Fenomenul, de dimensiuni colective, universale, poartă numele, cum știm, de „supraviețuirea și camuflarea miturilor".

De-a lungul istoriei literare reapar aceleași tendințe arhetipice, aceleași *patterns*. Într-o tragedie modernă pot fi surprinse urmele unei metafizici tradiționale, în romane moderne regăsim mituri arhaice, precum al androginului, la Balzac, de pildă. Există dealtfel o reală solidaritate structurală între mitul central și motivul literar central al unei opere. Miturile pătrund într-o operă fără „intenția" creatorului. Ele fac parte din structurile antropologice ale imaginației creatoare. La fel, totalitatea temelor eshatologice, inițiatice, messianice, paradisiace[17]. Situație caracteristică bine pusă în lumină și în cazul lumii și artei moderne, îndeosebi occidentale. Mitul își continuă prezența prin eroi, teme și motive mitice, ca și prin substituirea funcției povestirii orale din societățile arhaice, încă vie în comunitățile rurale ale Europei. Este un cîmp larg deschis cercetărilor viitoare, care nu vor putea omite meritele de precursor ale lui Mircea Eliade[18]. Fără îndoială, despre artă și mit s-a mai scris în cultura română. Ne gîndim în special la capitolul din *Artă și valoare* (1939) de Lucian Blaga. Dar nici orientarea, nici consistența obiectivă a analizelor nu sînt aceleași. Sînt formulate și mari rezerve despre raportul artă-mit, socotit ca „foarte relativ și aproximativ"[19].

Adevăratul termen de comparație și încadrare este, și în acest caz, cel internațional. Mai puțin orientarea „lingvistică" a lui Ernst Cassirer, de exemplu, din *Philosophie der symbolischen Formen* (II) și *Sprache und Mythos*, a considerării mitului ca limbaj și formă simbolică primordială, și cu atît mai

[17] *Mitul reintegrării*, p. 14, 74; *Insula lui Euthanasius*, p. 210; *La nostalgie des origines*, p. 243.

[18] Alte referințe în același sens: *Le sacré et le profane*, p. 174; *Littérature orale*, pp. 23—24, etc.

[19] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor* (București, 1946), pp. 677—683.

puțin analiza formalist-structuralistă a mitului[20]. Pentru a nu mai aminti de disocierile autonomiste ale lui Roger Caillois, care a scris totuși despre *Le mythe et l'homme* și *L'Homme et le sacré*[21]. Considerațiile lui Mircea Eliade despre relația mit — artă sînt de orientare antropologică (prin asimilarea: *mit — récit — story*, generală dealtfel[22], asupra căreia vom reveni) și bineînțeles hermeneutică: mitul este un produs spiritual de mare densitate, arborescență și polivalență semantică („essaim sémantique"), limbaj nu pur, ci asociativ, în care sensul prim, figurat, predomină. După alte interpretări, sensul fundamental al mitului este cel instaurator, normativ, „legislativ"[23]. Și cu această constatare ne vom mai reîntîlni.

O hermeneutică atît de „simbolic" orientată precum a lui Mircea Eliade nu putea să nu configureze și o teorie a simbolului artistic. Acesta nu constituie decît un aspect particular al fenomenului general al simbolismului, care nu apare niciodată în forme pure, ci numai în sinteze semnificative. Multivalența simbolului este în același timp „religioasă" și „estetică". Situație universală, tipică mai ales artei orientale, caracterizată printr-un profund conținut simbolic, totdeauna manifest, „extrovertit". Este și explicația pentru care Mircea Eliade definește aproape în exclusivitate simbolul artistic în funcție de datele artei orientale. În arta indiană „forma e subsumată simbolului", „opera de artă, în India ca și în toate culturile tradiționale, era considerată ca un «semn al Legii»...

---

[20] José Guilherne Merquior, *L'esthétique de Lévi-Strauss* (Paris, 1977), p. 113.

[21] Roger Caillois, *Le mythe et l'art. Nature de leur opposition*, in: *Deuxième Congrès International d'esthétique et de science de l'art* (Paris, 1937), I, pp. 280—282.

[22] *Myth, a Symposium*, ed. Thomas A. Sebeok (Bloomington and London, 1965).

[23] Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 413, 431, 458; Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 350.

Ea nu avea niciodată un scop în sine; exprima numai o idee... Simbolul *(pratîka)* sau oricare alt motiv din iconografia canonică era o «urmă» *(vestigium pedi)* pe care putea fi urmată ideea". Textul tipic pentru această interpretare este *Barabudur, templul simbolic* (1937)[24], monument arhitectonic cu „sens" eminamente simbolic și inițiatic.

Simbolistica fiind în totalitatea cazurilor și o semiotică a obiectului simbolic, vom întîlni și la Mircea Eliade notații rapide de pură dar autentică „semiologie" orientală: despre simbolistica simplă, directă și comunitară a jadului, de pildă, despre „cheia" și „alfabetul" iconografiei indiene, „gestul și simbolul" ipostazelor lui Budha[25] etc., considerate ca un „semn al Legii"[26]. În toate aceste împrejurări exprimarea simbolică este asimilată și definită de Mircea Eliade în termeni de „limbaj". Comunicarea echivalează cu un ritual și în funcție de etapele sale „culoarea se schimbă, se îmbină, gestul se modifică, simbolurile variază"[27]. Caracterul arhetipic asigură pe de altă parte simbolului o prezență continuă, formativă, care depășește — cum știm — voința autorului, intenția sa creatoare, proiectul artistic: „Intuit de un creator, un anumit simbol intervine într-o operă de artă și o organizează cu o coerență a lui proprie, cu o «logică» absconsă, fără ca poetul să-și dea seama de sensul proporțiilor sau valențelor acestui simbol". Sau: „simbolul își face loc și luminează în felul lui întreaga operă cu sau fără voia autorului"[28]. Simbolurile paradisiace, infantile și materne din pictura lui Chagall au, de pil-

[24] *Șantier*, p. 189; *Insula lui Euthanasius*, pp. 50—68, 274—275.
[25] *Fragmentarium*, pp. 60—65; *Insula lui Euthanasius*, p. 318.
[26] *Zalmoxis*, I (1938), p. 235.
[27] *Insula lui Euthanasius*, p. 319.
[28] *Op. cit.*, p. 17, 27; cf. și *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 48; *Le sacré et le profane*, p. 45.

dă, aceeași funcție[29]. Creația nu face de multe ori decît să reactualizeze existența latent-obiectivă a simbolului.

Caracterul creator al simbolului artistic îl definește în același timp ca o „construcție" fantastico-mitică, autonomă, „arbitrară". Ea nu imită natura (originea dragonului chinez nu trebuie și nu poate fi căutată într-un animal real)[30], ci mai curînd obligă reprezentările naturaliste s-o imite. Teza pare o anticipare a faimoasei butade a lui Oscar Wilde, despre natura care imită opera de artă, pînzele lui Whistler etc. Arta simbolică, în orice caz, este prin definiție arealistă, „aniconică", „abstractă". Ea exprimă *res universalis*, lipsită total de reprezentări antropomorfice. Semnele predilecte sînt: spirala, voluta, zigzagul, svastica, cercul, triunghiul, meandrele etc. Din perspectiva artei tradiționale, simbolul abstract este superior oricărei reprezentări plastice, decorative, realiste etc.[31]. El are, firește, o istorie, circulă de la o cultură la alta, suferă îmbogățiri, alterări[32]. Structura sa schematică, metafizică și aniconică însă nu se schimbă. Predilecția — mărturisită dealtfel — a lui Mircea Eliade pentru arta simbolică, tradițională, are o motivare ea însăși simbolică: ea oferă un exemplu concret de artă profund semnificativă, universală și totodată impersonală, spontană, profund autentică, integrată vieții[33]. Textul analog cel mai elaborat al esteticii românești, *Simbolul artistic*, de Tudor Vianu[34], poate fi amintit ca termen de comparație, nu întru totul defavorabil lui Mircea Eliade.

Referințele sale specifice sînt, cum am mai constatat, mult deosebite, cele mai multe de ordin antropologic și orientalist.

---

[29] *Marc Chagall et l'amour du cosmos*, in: *Hommage à Marc Chagall, XX-e siècle*, numéro spécial, novembre 1969, pp. 12—13.

[30] Ananda K. Coomaraswamy, cf. *Zalmoxis*, I (1938), p. 230.

[31] *Insula lui Euthanasius*, p. 54, 55, 120, 132.

[32] *Architecture sacrée et symbolisme*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 148.

[33] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 74.

[34] Tudor Vianu, *Postume* (București, 1966), pp. 99—163.

Mircea Eliade citează aproape exclusiv cercetări aplicate care demonstrează caracterul ornamental și metafizic al simbolurilor arhaice[35], studii de simbolistică, iconografie și istoria artei indiene și extrem-orientale. Autoritatea de bază rămîne în acest domeniu, odată mai mult, Ananda K. Coomaraswamy. Din opera sa derivă o serie de idei fundamentale: savantul actual este „ignorant", el nu bănuiește „semnificația reală" a simbolului, în timp ce spiritul primitiv lucrează numai prin analogie și deci prin simbolism; orice simbol este un „mister" (deci polivalent, ilimitat. etc.) golit de orice sens decorativ; transmis prin tradiție; limbaj universal, convențional, referent abstract, ocult, indirect, spre deosebire de semnul concret, direct, transparent; de o mare capacitate de sinteză semnificativă[36] etc. Reactualizat prin studiile de semiotică, simbolul primea cu două-trei decenii în urmă alte definiții, într-o sferă predominant psihanalitic-hermeneutică. Mircea Eliade este deci solidar și sincronic cu acest stadiu al teoriei simbolului. Unele din aceste elemente reapar și în scrisul său prin convergență, înrîurire sau redescoperire personală: „imagine-verb", poetica *in statu nascendi*, simbolul ce „dă de gîndit" (după formula lui Paul Ricoeur, care dealtfel citează și validează pe Eliade), persistența simbolului (inclusiv religios) în conștiința și arta modernă, teză general răspîndită printre jungieni[37] etc. Se pot semnala analogii apropiate și cu o altă estetică simbolică, a lui Susanne K. Langer, de pildă, care

[35] Franz Boas, *Primitive Art* (Oslo, 1927), p. 88 sq. cf. *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, în: *Zalmoxis*, II, 1, 1939, p 78.

[36] Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, p. 31, 32, 51, 78, 79, 113; idem, *The Transformation of Nature in Art*, p. 24, 126, 163, 168; *The Dance of Shiva*, p. 68, 94.

[37] Paul Ricoeur, *„Le symbole donne à penser"*, în: *Esprit*, 275, juillet—août 1959, p. 63; Aniela Jaffé, *Symbolism in the Visual Arts*, în: *Man and his Symbols*, ed. C. G. Jung (London, 1964), pp. 230—277.

vorbește de artă ca formă simbolică, de transformare simbolică a naturii[38], autor citat[39], ca și Cassirer, dealtfel.

Caracterul universal, stabil și recurent al acestor structuri creatoare, caracteristic mai ales artelor populare și etnografice, le transformă în „modele exemplare". Acestea „cer să fie reluate și «imitate» la infinit, pentru rațiuni ce n-au nimic de a face cu «lipsa de imaginație» sau cu «personalitatea artistului»"[40]. Orice gîndire hermeneutică este refractară ideii și percepției „originalității". Ea vede imediat toate schemele și invariantele. În orice caz, relația hermeneutică recepție/creație tinde să restrîngă la maximum ineditul agresiv și să-l reducă la fenomene de repetiție, la serii. Potențialitatea modelatoare a arhetipului (III, 9 a) explică acest proces, care stă la baza tuturor artelor canonice: „Ca și arta medievală europeană, arta orientală în totalitatea ei este canonică..." Cu precizarea — foarte importantă — că acest „canon" constituie, în primul rînd, un sistem de norme și rituri spirituale și apoi un cod artistic normativ, care propune un „model" și „legi" estetice: „Orice operă de artă, într-o cultură tradițională — atrage atenția Mircea Eliade — «conduce» după anumite urme *(vestigum pedi)* la contemplarea divinității sau chiar la încorporarea în ea". Ne aflăm, de fapt, în fața unei tehnici de meditație și contemplație, a unui „ritual". Supunerea totală canonului echivalează cu „cea mai pură asceză"[41]. Actul artistic devine în această viziune o formă de transcendență, o „cale" (în sensul *tao*) de transfigurare a condiției umane, conform unui arhetip divin. Bineînțeles, creația individuală, personală, actuală, laicizează complet acest proces, îndeosebi în cadrele culturii moderne, de tip occidental.

---

[38] Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (New York and Torronto, 1951), pp. VII—VIII, 208, 213, 221.

[39] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 240.

[40] *Brancusi et les mythologies*, pp. 14—15.

[41] *Insula lui Euthanasius*, p. 55, 77, 140, 315.

Hermeneutica lui Mircea Eliade are tocmai scopul — nu trebuie niciodată pierdut din vedere acest obiectiv — de a explica și interpreta, în termeni accesibili nivelului și limbajului actual, astfel de comportamente spirituale arhaice, „depășite". Solidaritatea metodei sale cu cercetările cele mai specifice asupra artei tradiționale și orientale este dealtfel desăvîrșită. Mircea Eliade preia aceste rezultate, pe care le continuă și le introduce în cultura noastră. Lecturile sale scot în evidență, toate, fără excepție, caracterul exemplar al artei tradiționale și orientale. Ea este orientată numai spre tipizare, imitarea prototipului divin, „ideal", al unui „model interior" contemplat cu „ochiul spiritului" sau al „memoriei". Prescripțiile canonice indică proporțiile ideale ale reprezentărilor statuare și numai respectul și acordul cu aceste „portrete ancestrale" produce satisfacție, „place". Dacă arta hindusă, de pildă, nu este „realistă", cauza trebuie căutată doar într-o determinare și interdicție religioasă[42]. Și tocmai perspectiva istorică a hermeneuticii ne obligă să luăm în considerație și astfel de orientări estetice, atît de străine de fapt de datele experienței noastre actuale. Nu trebuie uitat nici faptul că întreaga tradiție clasică europeană, din antichitate și pînă azi, întreține aceeași concepție normativă, foarte conformistă față de modele ideale, consolidată și de alt gen de prescripții artistice la fel de „autoritare". Hermeneutica însăși nu scapă acestui proces de codificare intrinsec oricărei metodologii. Normele interpretării pe care le preferăm sau le folosim sînt totdeauna teoretizate *post festum* și propuse drept canoane generale de interpretare[43].

[42] Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, p. 32, 34, 37, 42, 44, 117; idem, *The Transformation of Nature in Art*, p. 4—5, 15, 17, 29, 31, 105, 107, 115—116, 167; idem, *Hinduisme et bouddhisme*, tr. fr. (Paris, 1949), p. 135, etc.; Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 136: „Semnificația imaginii religioase este... exemplară".

[43] E. D. Hirsch, Jr., *The Aims of Interpretation* (Chicago and London, 1976), p. 76.

Cît de necesară este situarea tipurilor de conştiinţă artistică şi a principiilor estetice în interiorul propriului lor moment spiritual şi raportarea la cadrul specific de manifestare o dovedeşte şi soarta unor idei „moderne" ca: „noutatea", „originalitatea" şi „libertatea" creaţiei. Aceste noţiuni sînt, cum ştim, lipsite de orice sens într-un sistem de gîndire pentru care arta nu reface şi *nu poate* să refacă decît arhetipurile primordiale printr-un gest de recurenţă de factură magică, rituală şi iniţiatică. Din aceeaşi cauză ideile de *mimesis* şi „realism" sînt, cum am văzut, nu mai puţin inacceptabile. Orice spirit „modern" nu poate fi decît surprins de această ignorare şi chiar desconsiderare a actului de creaţie ca iniţiativă personală. Or, hermeneutica lui Mircea Eliade intervine tocmai pentru a explica, a face înţeleasă o estetică total străină experienţei noastre curente: „În culturile tradiţionale (India, China etc.) există o anumită «fidelitate» faţă de doctrine, faţă de norme. Nu te interesează «noutatea», «schimbarea», aventura; nu vrei să fii «original». Nu vrei să descoperi ceva nou, personal — pentru că aceste schimbări şi zbateri nu duc la nici un adevăr; normele nu se schimbă, ele sînt impersonale"[44]. Nu poate fi deci vorba de o criză a ideii de „originalitate", ci doar de o foarte specifică determinare spirituală: originalitatea nu există şi nici *nu poate* să existe într-o cultură de tip tradiţional unde gesturile „artistice" sînt totdeauna tipizate şi simbolice.

Dacă „originalitatea" (personală) nu există, nu acelaşi lucru se poate spune şi despre condiţia „originară" (generală) a artei. Ea este realizată ori de cîte ori situaţia primordială (canonică) este respectată, atunci cînd acest tip de artă este şi rămîne el însuşi. Deci conform propriei sale norme interioare, act de creaţie vie, organică, autentică. Elogiul autenticităţii la Mircea Eliade este în acelaşi timp produsul hermeneutic al raportării la momentul originar (III, 2), perspectivei

[44] *Fragmentarium*, p. 130.

istorico-tradiționale (IV, 1), experienței artei orientale și exotice și, bineînțeles, al propriilor sale afinități și idealuri spirituale. El are obsesia stilului de viață personal, al realizării de sine, concrete, nefalsificate, fiind împotriva automatismelor psihologice, a formulelor mecanice, preluate[45]. Mircea Eliade este convins că: „Un singur lucru e esențial: Să rămîi tu, să fii autentic, să nu-ți trădezi ființa spirituală". Doar această atitudine de totală sinceritate și denudare este creatoare: „Nu știi decît ceea ce *trăiești* tu; nu rodești decît în măsura în care te descoperi pe tine"[46].

Această creație nu poate fi decît organică: împlinirea propriei tale ființe conform normei *werden was du bist*. Sau cu vorbele autorului: „A trăi tu însuți, a cunoaște prin tine, a te exprima pe tine". Din care cauză, Mircea Eliade declară: „În fața originalității, eu propun autenticitatea. Care, de fapt, înseamnă același lucru"[47]. Căci numai autenticitatea face posibilă întoarcerea la originar, la genuin și spontan, la puritatea gestului primordial, revenire ce garantează neîncetata creație, înnoire și depășire. Și dacă această creație spontană, care imită gestul inițial și fundamental al vieții, în afara oricăror tipare și canoane estetice[48], reface totuși situații arhetipice, faptul se datorează unei profunde și inevitabile asimilări a normei spirituale. În acest punct, libertatea și necesitatea se confundă. Este cazul tuturor artelor tradiționale, inclusiv al creației populare românești. Acest tip de artă creează în mod viu, autentic, respectînd totodată prototipul și condiția ancestral-originară a creației. Reînnoirea coincide, de fapt, cu orice nouă epifanie

---

[45] *Op. cit.*, p. 82, 149—150, 151—152.

[46] *... Și un cuvînt al editorului*, în: Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 431.

[47] *Oceanografie*, pp. 176—177.

[48] *Insula lui Euthanasius*, p. 123, 158, 270; cf. și Ioan P. Culianu, *Mircea Eliade* (Assisi, 1978), pp. 40—42.

a activității tradiționale, prescrise[49]. Hermeneutica, dacă nu poate reface toate condițiile originare ale creației, dată fiind istoricitatea însăși a ființei și a cunoașterii, face totuși posibilă perceperea semnului originar, „adevărat", al creației[50].

Eficiența structurilor arhetipice se verifică, în sfîrșit, și în cazul culturilor folclorice, etnografice, europene, inclusiv românești. Se știe încă destul de puțin despre efortul permanent al lui Mircea Eliade de integrare și totalizare a documentelor folclorice românești, de încadrare a lor în sistemul marilor sale categorii hermeneutice: creația populară (cea românească nu face excepție) „fuzionează cu alte structuri: în loc de evenimente, *categorii*, în loc de personaje istorice, arhetipuri"[51]. Intervine un proces permanent de eroizare, tipizare, impersonalizare. Prezența fantasticului și arhetipului în folclor anulează personalitatea biografică și o transformă în biografie mitică[52]. *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) demonstrează tocmai aceste principii, „teoria și gesturile arhetipale pe care le presupune legenda Meșterului Manole"[53]. Repetiția arhetipică se supune în același timp specificului istoric: „Temele internaționale sînt adaptate pretutindeni în vestminte naționale"[54]. Rezistența folclorului și vitalitatea structurilor sale constituie, totuși, calitatea dominantă, o istorie neîntreruptă de mii de ani[55]. Degradarea sensurilor simbolice se reconvertește în estetic: „Arta populară din toate țările conservă serii întregi de simboluri cosmologice, deve-

[49] Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, p. 36, 17, 72.

[50] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 159.

[51] *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, pp. 24—25.

[52] *Cum concepe folklorul Moltke Moe*, in: *Cuvîntul*, IX, 3036, 7 octombrie 1933; *Folklor și istorie*, idem, XV, 3183, 25 martie 1938.

[53] *Comentarii...*, p. 21.

[54] *Moltke Moe*, in: *Cuvîntul*, IX, 3029, 30 septembrie 1933.

[55] *Nu piere...*, idem, XV, 3127, 28 ianuarie 1938.

nite de multă vreme doar «motive» decorative"[56]. Continuitatea este în felul acesta asigurată, inclusiv la un nivel „inferior".

Consecvent convingerii sale privitoare la necesitatea și posibilitatea regenerării spirituale a Occidentului, Mircea Eliade crede, în sfîrșit, că artistul modern poate să fructifice temele folclorice, „să le adîncească, regăsind izvorul irațional care le-a dat naștere"[57]. Experiența autentică originară ar putea fi, deci, refăcută. Civilizațiile extraeuropene pot deschide noi perspective imaginației și creației artistice[58]. Hermeneutica lui Mircea Eliade devine încă odată mesianică: „Sînt din ce în ce mai convins — citim în jurnalul autorului (15 decembrie 1960) — de valoarea literară a materialelor de care dispune istoricul religiilor. Dacă arta — și în primul rînd arta literară, poezia, romanul — vor cunoaște o nouă Renaștere în zilele noastre, ea va fi produsă de redescoperirea funcției miturilor, simbolurilor religioase și comportamentelor arhaice. În fond, ceea ce fac de cincispreze ani încoace nu este cu totul străin de *literatură*. S-ar putea ca cercetările mele să fie considerate într-o zi ca o încercare de a regăsi izvoarele uitate ale inspirației literare"[59]. Dar toate aceste probleme se vor preciza cu și mai mare claritate în paginile următoare.

3. Geneză și evoluție literară

Mircea Eliade și-a exprimat în mai multe rînduri intenția de a scrie o carte despre începuturile literaturii. În tinerețe anunțase monografia *La Mandragore. Essai sur les origines des*

[56] *Insula lui Euthanasius*, p. 134.

[57] *Op. cit.*, p. 371.

[58] *Preface*, in: Kees W. Bolle, *The Persistence of Religion* (Leiden, 1965), p. X; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 12.

[59] *Fragments d'un journal*, p. 352.

légendes[1] (se pare doar parțial publicată). Ulterior mărturisea: „Speram să pot prezenta într-o zi o preistorie a literaturii: toate aceste încercări aveau același scop: dezvăluirea acestei Lumi primordiale unde «creațiile» și «invențiile» (tehnicile, artele) *nu s-au desprins* încă din materia lor religioasă"[2]. Sau: „Ce frumoasă carte s-ar putea scrie despre «izvoarele» extatice ale poeziei epice și ale lirismului, despre preistoria spectacolului dramatic și, în general, despre lumile fabuloase descoperite, explorate și descrise de vechii șamani"[3]. Proiect întru totul legitim și explicabil: dacă întreaga viață spirituală a umanității are o „rădăcină" sacră, este evident că arta și literatura realizează aceeași condiție: de a fi expresia specifică a unor atitudini, comportamente și acte de esență religioasă, în sensul cel mai larg al cuvîntului. Problema — esențială — interesează deopotrivă antropologia, istoria culturii și istoria literaturii. Ea este pusă, în termenii săi fundamentali, pentru prima dată de Mircea Eliade în studiile noastre literare. Tezele de bază sînt cunoscute, derivate și concordante cu întreaga sa concepție: creația colectivă și personală reface o serie de intuiții, revelații, descoperiri spirituale arhaice. Lumea arhetipurilor, miturilor și simbolurilor își prelungește existența în totalitatea manifestărilor creatoare ale umanității, inclusiv moderne. Din care cauză, în faza creației orale, folclorice-populare, nu se poate face nici o disociere precisă între domeniul sacru și profan, între literatura „sacră" și „laică". „În numeroase culturi tradiționale, poezia, spectacolul, înțelepciunea sînt rezultatul direct al unei inițieri[4] etc. Procesul se desfășoară la alt nivel decît cel — nu mai puțin real — al „surselor oculte

[1] *Insula lui Euthanasius*, p. 52.
[2] *Fragments d'un journal*, p. 540.
[3] *Le Chamanisme*, p. 397.
[4] *Littérature orale*, p. 4, 23; *La nostalgie des origines*, p. 246.

ale romantismului", de pildă[5]. Pentru a nu mai aminti de impactul mitologiei atît de evident în întreaga cultură europeană.

Omologarea profundă privește structura actului religios și creator: revelație, inițiere, „entuziasm", „manie", inspirație divină și într-un caz și în altul. Inutil să evocăm, în acest cadru, puternica și străvechea tradiție a creației poetice ca formă spontană a experienței religioase, irațională[6]. Este necesar totuși să arătăm că Mircea Eliade adoptă integral acest tip de explicație al creației literare, pe care-l consolidează prin noi și hotărîtoare argumente. El amintește identitatea originară a experienței extatice sau preextatice, șamanice: „Este probabil că... euforia preextatică a constituit una din sursele lirismului universal", de solidaritatea procesului literar și a stărilor de transă specifice tehnicilor arhaice ale extazului, de identitatea „schemei" șamanice și a creației „primitive": inițiere, obținerea puterilor magice, inspirația poetică[7]. Mircea Eliade regretă că „n-am putut vorbi decît în trecere în *Le Chamanisme* despre originile extatice ale poeziei lirice și epice"[8]. Mitologia europeană (germanică: Odhin; elină: Orfeu etc.) verifică din plin aceleași observații[9]. Funcția purificatoare, rituală, eliberatoare și de cunoaștere a creației, atît de proprie culturilor tradiționale[10], confirmă aceeași structură literară extatică.

---

[5] *Insula lui Euthanasius*, pp. 329—332; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 71.

[6] Indicații precise și în articolul nostru *Creația*, în: *Dicționar de idei literare* (București, 1973), I, pp. 446—450.

[7] *Le Chamanisme*, p. 396; *Littérature orale*, p. 10, 13; despre întreaga problemă: Jean Biès, *Chamanisme et littérature*, în: *L'Herne*, 33/1978, pp. 335—340.

[8] *Fragments d'un journal*, p. 540.

[9] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, pp. 157—158, 179.

[10] *Insula lui Euthanasius*, pp. 151—161; *L'épreuve du labyrinthe*, p. 59.

Geneza genurilor literare, inițial nediferențiate, solidare pînă tîrziu originii lor ancestrale comune, ilustrează același proces. Toate teoriile despre anterioritatea, preeminența și puritatea lirismului, considerat „gen originar", n-au altă explicație. El poate fi identificat cu actul însuși al entuziasmului și extazului, în sensul cel mai etimologic al cuvîntului: posedarea de către „zeu", contemplarea exultantă a divinității etc. Recitarea călătoriilor și aventurilor imaginare șamanice (în cer, în infern) formează foarte probabil embrionul unor teme, motive și „subiecte" epice, ca și modelul unor eroi ai literaturii epice[11]. Eposul primitiv și medieval[12] are un statut profund mitologic. La fel genul dramatic, cu izvoare în „ședința" și „spectacolul" șamanic, scenariul ceremonial, repetiția unui arhetip. Problema este bine cunoscută de toți cercetătorii originii tragediei[13].

Fără îndoială că acest tip de considerații și omologări mistico-literare nu pot fi foarte bine înțelese și asimilate decît într-un cadru comparat. El este singurul care poate situa și defini cu precizie concepția lui Mircea Eliade despre geneza literaturii. Este cu neputință să întreprindem acest studiu în cuprinsul unor analize introductive. Să spunem totuși că validarea întregii teorii este, în esență, indiscutabilă, fiind ea însăși, într-un anume sens, tradițională. Asocierea mitologiei, legendelor, tradițiilor populare unor tipuri, forme și creații literare are o veche ascendență. Pentru a nu mai aminti de Vico și romantismul german, ne mărginim să citățm doar pe Karl Marx[14] și cîteva simple repere din sfera de lecturi ale

[11] *Le Chamanisme*, pp. 396—397; *Aspects du mythe*, p. 20; *Histoire...*, II, p. 36.

[12] *Naissances mystiques*, pp. 256—258.

[13] *Le Chamanisme*, p. 397; *Forgerons et alchimistes*, p. 8; *Masks*, in: *Encyclopaedia of World Art* (New York, 1964), IX, c. 254; *Occultisme...*, p. 54.

[14] Marx-Engels, *Despre artă*, tr. rom. (București, 1966), I, p. 262.

lui Mircea Eliade. Tradiția concepției sacre a inspirației se păstrează vie pînă azi în poezia epică a Asiei Centrale[15]. Originea religioasă a povestirilor fantastice este general admisă, inclusiv în studiile morfologico-formaliste ale literaturii populare[16]. Pentru specialiștii literaturilor asiatice clasice este vorba chiar de un adevărat truism[17] etc.

Interferența mit — literatură formează situația cea mai tipică. Se poate vorbi, de fapt, de o geneză reciprocă? Ce elemente „literare" cuprinde, produce și face să circule mitul? Răspunsul unanim, inclusiv al lui Mircea Eliade, este următorul: mitul povestește oral cum „ceva" a fost creat, a început să existe: lumea, omul, o specie animală, o instituție socială etc., evenimente considerate drept *istorie reală*, adevărată, sacră, semnificativă, cu funcție ontologică și exemplară, care justifică și oferă un model activităților umane[18]. Accentul cade deci pe narațiune, scenariu și repetiție. Mitul formează, în el însuși, o temă sau un scenariu epic[19]. Disocierea povestire mitologică — povestire literară este produsul apariției conștiinței ficțiunii (înțelege „fabulă", „invenție", „iluzie", „minciună") și al ideii de „literatură". Toate aceste concepte datează încă din antichitatea elină, dar mitul-literatură aparține unui strat spiritual mult anterior Eladei. Pentru spiritul arhaic, care trăiește în orizontul mitic, narațiunea (pentru noi și „narativitatea") se confundă cu însuși actul evocării și povestirii mitului. Acesta s-a format și se desfășoară conform logicii sale auto-

---

[15] Nora K. Chadwick and Victor Zhirmunsky, *Oral epics of Central Asia* (Cambridge, 1969), p. 332.

[16] Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, tr. fr. (Paris, 1970), pp. 176—177, 180.

[17] Ananda K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva* (New Delhi, 1974), p. 45.

[18] *Aspects du mythe*, p. 9; *La nostalgie des origines*, pp. 155—157.

[19] *Littérature orale*, pp. 9—10; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 162.

nome. De aceea el poate să incorporeze evenimente și personaje istorice pe care le „mitizează"[20]. Cît privește geneza propriu-zisă a mitului, ea este „colectivă" în sensul că exprimă „crizele", „revelațiile", „experiențele" religioase privilegiate ale unei societăți arhaice prin intermediul „specialiștilor extazului", capabili să le exprime prin imagini vii și scenarii dramatice. Aceștia alimentează, sporesc și elaborează motivele mitologice, tradiționale. Prin repetiția recitării apar și variante privind modificări mai mult sau mai puțin sensibile ale prototipului[21]. Dar la acest nivel „creativitatea" nu este încă sinonimă cu „creativitatea literară".

Experiența propriei literaturi ajută pe Mircea Eliade (și ne ajută și pe noi) să surprindem toate elementele fundamentale ale omologării, interferenței și disocierii dintre mit și literatură. Ne grăbim să repetăm un fapt de ordinul evidenței: autorul nu face literatură pentru a ilustra teorii despre mitologie și literatură[22], deși aceste implicații sînt evidente și mărturisite. Literatura își creează propriul său univers. Ea aduce, asemenea mitului, revelația unei alte lumi. Realitatea sa este ambiguă, instituită de semnificații nebănuite în existența de toate zilele: „Prezentarea unui Univers *nou*, inedit, cu legi proprii — prezentare care constituie *un act de creație* și nu numai în sensul estetic al termenului". În acest sens, deci, „se poate vorbi de prelungirea mitului în literatură, nu numai fiindcă anumite structuri și figuri mitologice se regăsesc în universurile imaginare ale literaturii, dar mai ales fiindcă, în ambele cazuri, este vorba de o *creație*, adică de «creația» (= revelația) anumitor lumi paralele universului cotidian unde

[20] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 52—54.

[21] *Aspects du mythe*, p. 178—180.

[22] Günther Spaltmann, *Authenticity and Experience of Time. Remarks on Mircea Eliade's Literary Work*, in: *Myth and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, ed. by Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long (Chicago and London, 1969), p. 371, 369.

ne mișcăm"[23]. Cu o formulă de sinteză: „Se știe bine că literatura orală sau scrisă este fiica mitologiei și că ea moștenește funcții ale sale: povestirea de aventuri, povestirea a ceea ce s-a petrecut *semnificativ* în lume"[24]. Semnificația mitică irupe în felul acesta în plină existență nesemnificativă, banală. Așa cum aceeași semnificație mitico-simbolică „intervine în opera unui scriitor chiar fără voia lui; chiar, mai ales, dacă acesta nu-și dă seama de semnul și valențele simbolului prezent în creația sa artistică"[25]. Persistență, recurență, autonomie și eficacitate creatoare spontană în toate împrejurările. Aceste preocupări nu sînt cu totul noi în critica noastră, dar ele s-au manifestat într-un context și dintr-o perspectivă predominant istorico-estetică. Unele considerații sociologice sînt dealtfel posterioare[26].

Evident, definiția pe care Mircea Eliade o dă relației mit — literatură aparține unui tip de rezolvare destul de răspîndit printre mitografi, etnologi și folcloriști. Problema se dovedește, încă odată, mult prea vastă și complexă pentru obiectivele noastre. Să amintim totuși — ca simplă orientare generală comparativă — doar cîteva repere. Asimilarea mitului cu „povestirea" („eveniment povestit") se întîlnește în definiții curente, chiar tradiționale, care includ și elementul „recitare". Disocierea — în planul observației antropologice — este imposibil de făcut[27]. Constatarea că mitul este aderent și inerent

---

[23] *Fragments d'un journal*, p. 550; despre întreaga problemă: Simone Vierne, *La littérature sous la lumière des mythes*, în: *L'Herne*, 33/1978, pp. 350—354.

[24] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 190.

[25] *Insula lui Euthanasius*, p. 17.

[26] Tudor Vianu, *Poezie și mitologie*, în: *Filozofie și poezie* (București, 1937), pp. 33—51; C. I. Gulian, *Mitul ca formă literară*, în: *Mit și cultură* (București, 1968), pp. 106—135.

[27] Georges Dumézil, *Le festin d'immortalité* (Paris, 1924), p. I; C. G. Jung — Ch. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*,

poeziei (cu reciproca la fel de valabilă: mitul creat de poeți), că originea literaturii este mitică reține deasemenea atenția prin soliditatea tezei, de largă răspîndire dealtfel[28]. Verificările folcloristice confirmă aceleași constatări: spiritul primitiv nu îngăduie separarea folclorului de mitologie, legendele eroice au și o bază mitică etc.[29]

Preluarea ideii de arhetip și mit de către critica modernă duce la evidențierea structurilor recurente și unificatoare ale literaturii, a temelor sale ciclice prin omologii biologice-organiciste și cosmologice. Un text ilustrativ al acestei tendințe este *The Archytipes of Literature* de Northrop Frye, care evidențiază în genere (ca și Mircea Eliade) funcția „narativă" a mitului considerat ca un principiu general de organizare al operei literare[30]. Părintele „modern" al acestor omologări este, desigur, Friedrich Schlegel, cel din *Rede über die Mythologie* (1800), pentru care „mitologia și poezia sînt una și inseparabile"[31]. La fel de bine se poate susține, din aceeași perspectivă, că și mitologia și narațiunea, epica, povestirea etc. sînt inseparabile. Dovadă și apariția termenului de *mitistorie*, format, se pare, de G. van der Leeuw, autor citat adesea de Mircea Eliade. Că poveștile, basmele populare, narațiunile, „fabulele" au un arhetip mitic este un principiu general admis

---

tr. fr. (Paris, 1974), p. 17, 20; Robert Lowie, *Manuel d'anthropologie culturelle*, tr. fr. (Paris, 1936), p. 221.

[28] Alexandre H. Krappe, *Le genèse des mythes*, tr. fr. (Paris, 1938), p. 17, 20—21; C. G. Jung — Ch. Kerényi, *op. cit.*, p. 13; Georges Dumézil, *Du mythe au roman* (Paris, 1970), p. 9.

[29] Stith Thompson, *op. cit.*, pp. 173—174; Jan de Vries, *Heroic Song and Heroic Legend*, Engl. tr., (London, 1963), pp. 227—238, passim.

[30] Northrop Frye, *Fables of Identity* (New York—Burlingame, 1963), p. 12, 15, 30—31; idem, *Anatomy of Criticism* (Princeton, 1971), p. 124, 341, 346, etc.

[31] Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe. Charakteristiken und Kritiken*, Hgb. Hans Eichner (München, 1967), II, p. 313.

și de morfologi[32], apoi de structuraliști, în succesiunea lui V. I. Propp. Bineînțeles, Mircea Eliade nu adoptă și „mitemele" lui Lévi-Strauss, „semantemele mitice" etc., întrucît hermeneutica sa depășește cu mult analiza mitului ca simplu fapt de limbă și limbaj[33]. Tendința acestor analize este de a evacua orice semnificație mitologică și metafizică din narațiunea mitică și a o studia doar ca simplu enunț sau text narativ[34]. Acest tip de hermeneutică, fără îndoială, nu este interzis. Dar el nu ține seama de structura originară a mitului, de conținutul, dimensiunea și funcțiile sale specifice și tradiționale. Metoda vine în contradicție radicală cu principiile de interpretare teoretizate și folosite de Mircea Eliade.

Conținutul sacro-mitologic al creației nu spune totuși tot despre originea literaturii. Această concepție este însoțită la Mircea Eliade (și mult mai mult la el decît la alți cercetători ai problemei, ca H. Munro Chadwick — N. Kershaw Chadwick, *The Growth of Literature*, I-III, 1932—1940, de pildă) de o altă „lege" diametral opusă: literatura ca desacralizare și „degradare" progresivă a mitologiei. Originea literaturii ca fenomen și morfologie estetică trebuie căutată și în procesul universal de laicizare, de supraviețuire „camuflată" a mitului. Orice investigație serioasă a „începuturilor" literaturii nu poate să ignore acest dublu proces care este capital. El implică o ambiguitate fundamentală urmată de o separare, de o bifurcare de semnificații, verificată nu o dată în interiorul aceluiași text. El este caracterizat prin solidarizare sintetică, polivalență, interferență de semnificații sacro-profane, încă unul din numeroasele aspecte ale „misterului totalității", un caz de *coinci-*

[32] Vladimir Propp, *op. cit.*, p. 110; idem, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, tr. rom. (București, 1973), p. 17.

[33] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris, 1958), pp. 231—233.

[34] A. J. Greimas, *Du sens* (Paris, 1970), pp. 117—134; Harald Weinrich, *Structures narratives du mythe*, in: *Poétique*, 1/1970, pp. 25—34.

dentia oppositorum. În societățile de tip arhaic, unde mitul și ritul constituie realități vii, concrete, colective, este firesc ca semnificația mitică primordială să predomine, să fie chiar exclusivă. Disocierea începe să se producă doar atunci cînd textul mitic dă semne de „laicizare", de interpretare progresivă în sens profan, recreativ, autotelic. Este cel mai sigur indiciu de evoluție spre o mentalitate desacralizată, de laicizare în sens estetic.

Nu trebuie însă pierdută nici un moment din vedere realitatea esențială: coexistența celor două planuri. Proporția sa este foarte variabilă în timp și spațiu, cu o netă predominanță a sacralității. Dar ea presupune și unele „deschideri" nu mai puțin originare spre joc, liberă fantezie, distracție, plăcere gratuită, preestetică. Mircea Eliade observă el însuși, nu o dată, că ceea ce reprezintă mit pentru un trib, poate să constituie doar legendă sau poveste pentru alt trib. Tot el reține că: „Numeroși șamani bat toba și cîntă deasemenea pentru propria lor plăcere".[35] Această „autonomie" care începe să cuprindă muzica magică se extinde treptat și asupra poeziei. Etnografia își mărturisește imposibilitatea de a determina cu precizie calitatea esențială a documentului cules: „Cine ar putea stabili dacă o poveste culeasă de la o populație primitivă este un mit sau numai un joc al fanteziei?"[36] De fapt, ambele semnificații sînt solidare în actul concret al „creației" arhaice, și disocierea nu constituie decît produsul tardiv al interpretării hermeneutice. Ea începe să separe și să integreze, prin analiză, o semnificație sau alta, propriilor sale planuri de referință. Se poate deci enunța ipoteza unor realități spirituale paralele, coexistente *ab initio.* Creația modernă reface și azi aceeași situație. Asemenea actului mitic al creației, care instaurează realitatea,

[35] *Le Chamanisme,* p. 153.

[36] Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen* (Helsinki, 1954), p. 169.

ea repetă gestul cosmogonic, deoarece „orice poet mare *reface* lumea" prin însăși structura demiurgică a creației: „Așa cum o nouă axiomă revelă o structură a realului necunoscută pînă atunci — altfel spus, întemeiază o lume nouă — literatura fantastică revelă sau mai curînd *creează* universuri paralele".[37] Nu este vorba de evaziune, ci de repetarea esențială a actului creator demiurgic.

Este deasemenea de observat cum procesul laicizării lucrează și asupra conștiinței de creator a lui Mircea Eliade însuși. În principiu, el, ca autor, ar trebui să fie integral și pînă la capăt solidar teoriei actului de creație spontană, irațională, definită în termenii tradiționali amintiți anterior. Și totuși, încă din tinerețe, întîlnim confesiuni ca acestea, de o „laicizare" extremă, stil Paul Valéry: „Marea descoperire a omului e tocmai creația fără inspirație, creația fără efort... Iubesc creația lucidă, voluntară, sigură de sine"[38]. Această aspirație (ce revine și mai tîrziu) poate fi considerată ca o constantă: „... Nu sînt inspirat decît atunci cînd văd un lucru *pentru prima dată*. Tot ceea ce este reflectat, filtrat, revizuit, îmi pare artificial. Va trebui să mă debarasez de acest rest de nematuritate, de această «autenticitate» cu orice preț..."[39] Caz exemplar, de fapt, pentru întreaga evoluție a conștiinței creatoare moderne.

Procesul apariției „literaturii" (în sens profan, autotelic, modern) parcurge prin urmare cîteva faze ideale bine marcate la Mircea Eliade. Prima etapă este emanciparea de mit și ritual, transformarea temelor mitice din „istorii adevărate" în „false",[40] prin carență și „constatarea" caracterului lor mitic-ontologic. Operația echivalează cu degradarea progresivă a caracterului fantastic al istoriei mitice. Această fază coincide

[37] *Mythes, rêves et mystères*, p. 34; *L'épreuve du labyrinthe*, p. 203.
[38] *Fragmente*, in: *Cuvîntul*, IV, 1282, 15 noiembrie 1928.
[39] *Fragments d'un journal*, pp. 114—115.
[40] *Littérature orale*, pp. 4—5.

cu „intrarea" sau „căderea" în istorie, cu recuperarea de către structurile istorice a totalității sau a celor mai multe din elementele scenariului mitic. Se poate spune că originea literaturii constă în trecerea de la fixitatea atemporală a arhetipului la devenirea sa istorică. Mitul se transformă în legendă, care — prin circulație — se „naționalizează". Ea se îndepărtează treptat de miezul său fantastic și „asimilează tot mai multe elemente locale, etnice, *concrete*", cazul *Alexandriei*, de pildă[41]. Cultura noastră tradițională nu face excepție: „În folclorul și în cărțile populare românești și balcanice, s-au conservat, degradate, urme de cosmologie, antropologie și tehnici arhaice".[42]

Situația nu este lipsită de grave obstacole hermeneutice. În unele împrejurări, cazul mitologiei eline bunăoară, mitul nu mai este *azi* accesibil decît în forma sa mediată, selectată, literaturizată, deci în bună parte desacralizată. De unde, un efort suplimentar, am spune chiar disperat, de interpretare. Mitul elin viu, autentic, ancestral a murit pentru totdeauna și el mai supraviețuiește în conștiința noastră doar ca poezie epică și dramatică (Homer, Hesiod, tragicii greci)[43]. Situație circulară totuși, deoarece alte elemente nu mai puțin istoricizate recad în folclor și sînt resorbite de mit. Acesta eroizează personajele istorice, le asimilează unor tipuri, unor categorii, prin depersonalizare.[44] Ceea ce se produce, de fapt, este o dublă metamorfoză: ascendentă și descendentă, de demitizare și remitizare. Procesul — deosebit de complex — obligă pe hermeneut la o dublă transpunere (II, 5, 6), care presupune o mare capacitate de intuiție și elasticitate spirituală de-a lungul coordonatelor *trecut-prezent* (III, 7).

---

[41] *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, pp. 68—69.

[42] *Op. cit.*, p. 77.

[43] *La nostalgie des origines*, p. 151.

[44] *Les livres populaires...*, p. 71; *Littérature orale*, p. 15, 16—17; *Le Chamanisme*, p. 153.

Această situație „literară" reface, de fapt, fenomenul universal al persistenței elementelor arhaice, al eficienței structurilor antropologico-artistice în cadrul culturii moderne. Ne reîntîlnim mereu cu diferite forme de supraviețuire și „camuflare" mitică, de reconversiune literară a unor intuiții arhetipale, de o rară tenacitate și vitalitate, deoarece substanța lor este ontologică. Degradarea mitică și seculizarea continuă și în zilele noastre prin „îngroșări", localizări, omologări (insulele paradisiace devin insule „exotice", eroul mitic devine James Bond etc.),[45] printr-un întreg proces de literarizare. Numeroase scenarii epice actuale nu sînt în realitate decît mituri degradate și camuflate. Ce este altceva întreaga mitologie modernizată europeană, începînd din antichitatea tîrzie, trecînd prin Evul Mediu și Renaștere, pînă azi? Prilej privilegiat pentru hermeneutică de a identifica și scoate la lumină toate aceste prelungiri mitologice semnificative în psihologia, cultura și literatura actuală. Mircea Eliade sugerează el însuși o serie de piste: romanul secolului XIX, paraliteratura actuală, modele culturale recente[46] etc.

Se poate pune întrebarea întrucît aceste considerații — indiscutabile — nu aparțin de fapt unui cerc mai larg de idei în interiorul căruia gîndește și studiază însuși Mircea Eliade. Acest tip de hermeneutică este recomandat dealtfel de propriile sale principii. Psihanaliza, psihologia profunzimilor și mitologia comparată scot în evidență structuri mitice stabile a căror carieră literară verifică sau anticipă pas cu pas toate ideile centrale ale lui Mircea Eliade. Relațiile dintre arhetip,

[45] *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, pp. 140—141; *Littératures orale*, pp. 23—24; *Aspects du mythe*, pp. 239—241; *Traité d'histoire des religions*, pp. 361—363; cf. și R. Calisi, *Il caso Bond* (Milano, 1965), pp. 129—139.

[46] *Aspects du mythe*, p. 223; *Images et symboles*, p. 12; *Naissances mystiques*, p. 261; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 92.

mit și „poveștile cu zîne" *(contes de fées, fairy tales, Märchen)* au ca patron științific, de fapt, pe C. G. Jung.[47] Laicizarea literaturii, sub forma evoluției *Du mythe au roman*, a trecerii de la mit la epopee, cu inevitabila apariție a conștiinței literare, a romanțării mitologiei prin intervenții care trădează o „voință de autor", pe Georges Dumézil.[48] Tendințele de „demitologizare" ale teologiei moderne nu pot fi nici ele omise. După Rudolf Bultmann, scrierile biblice urmează a fi interpretate ca orice altă literatură.[49] Exegeza biblică modernă își pune frecvent problema disocierii elementelor autentice ale evangheliilor de cele inventate, literare.[50] Sînt cunoscute și tezele lui A. H. Krappe pentru care miturile sînt „savante", în sensul că au la origine creația unui poet, care prelucrează și dă formă unei creații anonime, cînd nu inventează integral el însuși.[51] La unii folcloriști de mare reputație întîlnim nu numai disocierea — clasică — dintre mit și poveste, dar și precizarea că această distincție este valabilă doar pentru Europa, unde noțiunea de „ficțiune pură" (= literatură) are într-adevăr un sens. Una din originile mitului (geneza sa fiind plurală) poate fi găsită în toate regiunile geografice și într-o necesitate de re-creare *(leisure time)*, ceea ce confirmă teza coexistenței sau alternanței sacro-profane în geneza mitului. Genealogiile și elogiile istorice deci profane — dar în orizont mitic — sînt cunoscute și de societățile arhaice. Distincția dintre mit „adevărat" și po-

---

[47] C. G. Jung, *The Phenomenology of the Spirit in the Fairytales*, in: *Four Archetypes*, Engl. tr. (London and Harley, 1976), p. 4, 15, 95—132.

[48] Georges Dumézil, *op. cit.*, pp. 8—10.

[49] Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen* (Tübingen, 1958), II, p. 231.

[50] Jean Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions* (Paris, 1935), pp. 68—69.

[51] Alexandre H. Krappe, *La genèse des mythes*, tr. fr. (Paris, 1978), pp. 18—19.

veste „inventată" constituie deasemenea un dat antropologic afirmat și înainte de Mircea Eliade.[52]

Constatări, multe empirice, ale istoriei și criticii literare, confirmă din plin mai toate ideile sale despre desacralizare, poluare literară, persistență mitologică modernă etc. Ce sînt parodiile din secolul XVII, de pildă, de tipul *Virgile travesti* și *Ovide bouffon*, decît tot un fenomen evident de demitologizare? Reciprocitatea mit — istorie/istorie — mit aparține azi unei circularități unanim admise. Inutil a mai da referințe. Schema de bază: opoziția mit/literatură, corespunzătoare laicizării și degradării, duce la concluzia că literatura apare cînd necesitatea mitologică dispare, cînd mitul își pierde funcția de constrîngere, teze anterioare celor din *Aspects du mythe* (1962).[53] Literatura este o mitologie „transferată" *(displaced)*. La același critic reîntîlnim și ideea de „mitologie modernă",[54] dealtfel generalizată. Un foarte precis și insistent act de demitizare critică, de demistificare polemică a unui mit literar, în speță al lui Rimbaud, se constată la Etiemble.[55] Cazul său este interesant deoarece reprezintă o poziție diametral opusă, riguros simetrică. Ea se va întîlni totuși cu Mircea Eliade, după cum vom vedea ulterior, în alte puncte esențiale. Se pot semnala și alte coincidențe semnificative, cu structuralismul, de pildă. Distincția fundamentală, general admisă, sacru/profan, corespunzătoare relației mit/poveste, determină o serie de deosebiri

[52] Stith Thompson, *Myth and Folktales*, in: *Myth*, a *Symposium*, ed. Thomas A. Sebeok (Bloomington and London, 1965), p. 174, 175, 178; Robert Lowie, *op. cit.*, p. 220; Géza Róheim, *Myth and Folktale*. in: *Myth and Literature*, ed. by John B. Vickery (Lincoln, 1969), p. 25, 30.

[53] Roger Caillois, *Le mythe et l'homme*, 1938 (Paris, 1972), p. 31, 151, 169.

[54] Northrop Frye, *op. cit.*, p. 1; idem, *The Modern Century* (London Oxford New York, 1969), p. 110.

[55] Etiemble, *Le Mythe de Rimbaud. Genèse du mythe* (Paris 1968), pp. 12—13; *Structure du mythe* (Paris, 1970), p. 41, 52.

structurale precise, care configurează în mod obiectiv două structuri morfologice bine delimitate.[56] Observația este importantă deoarece ea vine în sprijinul lui Mircea Eliade, căruia i s-a contestat uneori validitatea acestei disocieri esențiale. Necitat *niciodată* de Lévi-Strauss, într-un mod mult prea ostentativ, se poate observa în trecere, în sfîrșit, că una din definițiile acestuia: romanul ca formă de „extenuare a mitului"[57] calchiază în mod destul de evident formula eliadescă a „secularizării mitului" ... *Les beaux esprits se rencontrent* ...

Concepția și studiile lui Mircea Eliade pun însă în lumină și un alt argument — unul dintre cele mai hotărîtoare dintre toate — în favoarea substratului mitic al literaturii: procesul creației se înscrie în marea schemă mitică a distrugerii și renovării periodice, în marele *topoi* al cataclismului apocaliptic urmat de Renaștere. Actul creației reproduce în același timp procesul cosmogonic, mitul creației primordiale[58], al distrugerii, și regenerării ciclice.[59] Ceea ce presupune, în domeniul artistic-literar, abolirea continuă a formelor vechi, depășite, temelor și clișeelor uzate, structurilor perimate, tradiționale și înlocuirea lor cu opere noi și (în condițiile amintite anterior) „originale". Situația cea mai generală a creației reface, în esență, ciclul cosmic al catastrofei finale urmate de purificare și instaurarea unor noi epifanii ideale. La Mircea Eliade este vorba de o intuiție esențială, întîlnită încă în publicistica de tinerețe. În ea se exaltă „privilegiul de a fi liber ... de a crea și distruge jucînd", „momentele de refuz și negație" fiind la fel de „ho-

[56] E. M. Meletinsky, *Le problème de la morphologie historique du conte populaire*, in: *Semiotica*, II (1970), pp. 128—129; Vladimir Propp, *op. cit.*, p. 131.

[57] Claude Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table* (Paris, 1968), p. 10.

[58] *La nostalgie des origines*, pp. 156—157.

[59] *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 99—100.

tărîtoare" ca și momentele constructive etc.[60] Substratul dialectic al acestui proces este presimțit de Mircea Eliade (IV, 3).

Cercetările ulterioare consolidează convingerea că marele scenariu al Creației, în totalitatea aspectelor sale morfologice și fenomenologice, se explică prin *„mitul distrugerii Lumii urmată de o nouă Creație și de instaurarea Vîrstei de aur"*.[61] Analizele comparate demonstrează din plin universalitatea, recurența și eficacitatea acestei concepții. Mircea Eliade o verifică printr-o serie întreagă de comentarii erudite: „Concepția pur hindusă: *Lîlâ*, Jocul divin care se manifestă prin creații și distrugeri cosmice", „Sfîrșitul lumii", întîlnit în mituri eshatologice primitive, în mitologia nordică *(ragnarök)*, în apocalipse hinduse și iraniene, la Seneca etc. Mitul se verifică pe scara cea mai largă la germani, unde *„sfîrștiul lumii este anunțat deja în cosmogonie"*, la indoeuropeni, în iudaism[62] etc. Sensul profetic al mesajului apocaliptic este esențial deoarece el anunță în același timp mîntuirea și speranța noii Creații realizate în toată plenitudinea. Căci acest vis colectiv al umanității garantează perenitatea și finalitatea exemplară a întregii existențe. Este un arhetip ontologic.

Mitul totalizează atît moartea și re-nașterea inițiatică, abolirea existenței profane, transcenderea condiției umane, cît și creația cosmică și umană: tehnologică, spirituală etc. Ea implică odată cu reluarea simbolică a gestului cosmogonic: moarte -înviere, disoluție-refacere, recunoașterea „diferenței radicale între două vîrste, veche și nouă". O serie de mesaje profetice anunță instaurarea unor „ceruri" și „pămînturi noi", care vor șterge amintirea „trecutului" și vor purta un „nou nu-

[60] *Soliloquii*, p. 25; *Scrisori către un provincial. Moment nespiritual*, în: *Cuvîntul*, IX, 2910, 3 iunie 1933.

[61] *Aspects du mythe*, p. 11.

[62] *Fragments d'un journal*, p. 329, 393; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 153, 228—229, 257.

me".[63] Nu este greu de descifrat în această nostalgie mitică, în „necesitatea primordială a omului de a se regenera"[64] și de a aboli Istoria odată cu existența profundă, relativitatea, caducitatea etc., aspirația cea mai profundă a Creației. Ea nu este posibilă decît la modul absolut, incomparabilă, perfectă, definitiv regenerată. Supremul său ideal, starea de *renovatio*, cosmică și istorică (universală și națională), de „renaștere spirituală" (personală și colectivă), existențială și morală, determină și totalitatea activităților artistico-literare. Acestea își pierd sensul ontologic, orice semnificație esențială dacă nu sînt „renăscute", „renovate", instaurate periodic în Noutatea cea mai deplină[65]. Înțelegem acum de ce modernizarea, înnoirea artistico-literară constituie mai mult decît o simplă aspirație de noutate sezonieră, de „modă", de singularizare individualistă, de snobism al „originalității". A fi *modern* constituie de fapt, în acest sens, însăși condiția arhetipică a Creației.

În această viziune circulară, tradițională, regenerarea echivalează cu o reîntoarcere, cu mișcarea de reversiune la starea primordială a perfecțiunii, cu reintegrarea activă a condiției originare. *Renovatio* înseamnă revenirea la „începuturi", realizarea unui *pattern* arhaic: „Reintegrarea preaplinului primordial, singura, adevărata realitate". Marele prestigiu mitic al „începuturilor", al întoarcerii la origine aparține regenerării totale. Grație acestei regenerări individul speră să renască și astfel să „reintegreze simbolic puritatea, sănătatea, bucuria

---

[63] *Mythes, rêves et mystères*, p. 49; *Le Yoga*, pp. 358—359; *Forgerons et alchimistes*, pp. 133—134; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 166, 240, 242, 244.

[64] *Techniques du Yoga* (Paris, 1975), p. 283.

[65] *Occultisme and Freemasonry in Eighteenth-Century Europe*, in: *History of Religions*, 14 (1971), p. 91; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 98; *Forgerons et alchimistes*, p. 149; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 71, 88; *Histoire...*, II, p. 245, 347.

paradisiacă".[66] Restaurarea stării adamice este expresia cea mai directă a „nostalgiei paradisului", specifică nu numai tradițiilor primitive,[67] dar și întregii conștiințe „moderne", temă de altfel bine cunoscută istoriei literare și comparate.[68] Beatitudinea și revenirea la o lume nouă, puritatea și plenitudinea vitală, spontaneitatea și perfecțiunea, reîntoarcerea *ad originem* pentru *a face bine ceva*, sau *a reface* o integritate, o carență, acesta este sensul profund și deci hermeneutic al reînnoirii. Ea se confundă cu însuși actul noii creații.[69] Încă odată regenerarea și modernizarea se confundă.

Spațiul este mult prea restrîns pentru a demonstra, pe larg, întreaga solidaritate și corespondență a gîndirii lui Mircea Eliade cu marele *topos* al distrugerii și restaurării, morții și învierii, sfîrșitului și începutului unui ciclu, atît de organic gîndirii umane, pînă acolo încît C. G. Jung a putut vorbi de *renovatio* ca de un arhetip.[70] El poate fi întîlnit, în orice caz, în simboluri creștine: I.N.R.I. (= Igne Natura Renovatur Integra), hinduse: dansul lui Shiva, în gesturi simbolice chineze (arderea tuturor cărților = distrugerea radicală a culturii vechi și proclamarea unei noi „revoluții culturale", precum a împăratului

---

[66] *Fragments d'un journal*, p. 224; *Occultisme and Freemasonry in Eighteenth Century*, p. 90; *Adam, Le Christ et la Mandragore*, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (Paris, 1974), p. 615.

[67] *Mythes, rêves et mystères*, pp. 80—98.

[68] Încercăm să demonstrăm persistența și semnificația „modernă" a acestei teme mitice în lucrarea noastră în pregătire *Le moderne et son „modèle"*.

[69] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 90, 110; *Forgerons et alchimistes*, p. 133; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 124; *Histoire . . .*, II, p. 23, 34.

[70] Carl G. Jung, *Approaching the inconscious*, in: *Man and his Symbols*, ed. C. G. Jung (London, 1964), p. 48, 72, 75; în același sens: Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris, 1969), p. 197, 337, 354.

Cheu Hoang-Ti), în gîndirea eshatologică și meditația poetică a antichității tîrzii[71] etc. Am amintit ca și pînă acum doar cîteva scurte referințe din sfera directă de cercetări a lui Mircea Eliade.

Situația artei moderne și de avangardă este exemplară, deoarece o realitate prin excelență mitică reîntîlnește și confirmă o structură prin excelență „modernă". Se știe bine — și Mircea Eliade o repetă — că arta modernă și de avangardă proclamă răsturnarea și distrugerea totală a tradițiilor ca o condiție esențială a regenerării estetice. Modernizare prin răsturnare, revoluție și negație radicală. Eshatologia „lumii răsturnate" nu mai puțin arhaică, șamanică,[72] distrugerea apocaliptică, „sfîrșitul lumii" continuă prin gestul tipic de avangardă: *tabula rasa* și reînceperea ciclului artistic prin recuperarea purității absolute: „Artiștii moderni au înțeles că un adevărat început nu poate să se producă decît după un adevărat sfîrșit". De unde „discreditarea" și „distrugerea universului plastic tradițional", repetarea continuă a catastrofei primordiale, a distrugerii și recreării periodice a Cosmosului, abolirea lumilor artistice, tradiționale, trecerea cu buretele peste toată istoria (occidentală) a artei[73] etc.

Se știe destul de puțin că Mircea Eliade a arătat interes, în acest spirit, încă din tinerețe, orientărilor de avangardă, că a scris un frumos articol de *Recunoștință futurismului* tocmai pentru îndrăzneala și capacitatea iconoclastă a acestei miș-

---

[71] Ananda K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva* (New Delhi, 1974), p. 57, 89; Roger Caillois, *Le mythe et l'homme* (Paris, 1972), p. 131; Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?* (Paris, 1977), p. 122—125, etc.

[72] *Le Chamanisme*, p 171.

[73] *Aspects du mythe*, pp. 92—94, 229—230, 252; *Marc Chagall et l'amour du cosmos*, in: *Hommage à Marc Chagall, XX-e siècle*, numéro *spécial, novembre* 1969, p. 12; *Fragments d'un journal*, p. 457, 472.

cări, că a consemnat cu satisfacție succesul de public al noilor curente, manifestate și în cadrul grupării *Criterion*, unde au avut loc și audiții de muzică modernă.[74] Mai tîrziu, el va scrie cu deplină înțelegere despre suprarealism, care „reprezintă efortul cel mai sistematic de reînnoire a experienței poetice contemporane", de a schimba condiția umană, de a realiza *in concreto* coincidența contrariilor (vis/stare de veghe), asemenea unor tehnici „mistice" indiene.[75] Mircea Eliade se ocupă și de „permanența sacrului în arta modernă", de „elitele moderne" care caută prin „inițiere" să regăsească „lumea pierdută".[76] Și mereu revine aceeași temă tipică tendințelor estetice ale avangardelor secolului nostru: recreare prin distrugere, nostalgia și restaurarea paradisului, reîntoarcerea artistului modern la starea primordială prin „răsturnarea" violentă a ordinii tradiționale, conformiste[77] etc. Coerența și consecvența acestei viziuni despre arta modernă rezultă și din sublinierea permanentă a efortului său de a recupera și valoriza elemente cît mai tradiționale, arhaice, prototipuri și simboluri, un interes susținut pentru „materie", stare amorfă, urît și informal, abstract, nonfigurativ (corespunzător „demitologizării") etc. Această revenire la tradiția cea mai îndepărtată este un izvor permanent de reînnoire; reîntîlnirea cu o lume uitată dar proaspătă, care

---

[74] *Recunoștință futurismului*, în: *Cuvîntul*, IV, 1182, 7 august 1828; *Epoca pre-revoluționară*, idem, IX, 3040, 11 octombrie 1933.

[75] *Jung, ou la réponse à Job* (1950), in: *L'Herne*, 33/1978, p. 254; *La nostalgie des origines*, pp. 137—138; *Fragments d'un journal*, pp. 62—63.

[76] *Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain*, in: *XX-e siècle*, no. 24, décembre 1964, pp. 3—10; *Les élites modernes tentent de retrouver par initiation un monde perdu*, in: *Arts*, décembre 1962, pp. 5—11.

[77] *Fragments d'un journal*, p. 423; *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 72—73.

prefigurează prima zi a Creației. Cazul lui Brâncuși,[78] între altele.

Chiar dacă discontinui și nesistematice, observațiile lui Mircea Eliade despre arta modernă și de avangardă se articulează pe deplin sistemului său de explicații estetico-literare. Cercetările recente de sinteză le confirmă integral: reîntoarcerea la ingenuitate și infantilism, primitivitate și artă neagră, paradisiac și vîrsta de aur, mitologie și simbolism. În general, imensul efort de regăsire a unei tradiții regeneratoare și creatoare constituie o constantă a întregii orientări spirituale și estetice de avangardă.[79] Ca și tendința de ruptură, răsturnare și distrugere, definită ca o condiție esențială a recuperării purității originare, absolute, prin abolirea totală a artei tradiționale, academizate și a întregii sale infrastructuri ideologico-sociale. Nu este lipsit de interes să notăm, în sfîrșit, că unele tehnici inconformiste și iconoclaste dadaiste repetă, în esență, o serie întreagă de „subversiuni" ale budismului zen.[80] Argument suplimentar în favoarea omologiei: avangardă — *tabula rasa* mitico-simbolică.

4. Structuri literare

Condiția estetică a stării originare, primordiale, este autenticitatea. Noțiunea exprimă calitatea de a fi „nou" în sens organic, imediat, act care nu repetă și nu imită. Autenticitatea

[78] *Fragments d'un journal*, p. 223, 400—401, 453; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 29; *L'épreuve du labyrinthe*, p. 118.

[79] Adrian Marino, *L'avant-garde et l'histoire retrouvée*, in: *Synthesis*, IV, 1977, pp. 227—241; Monique Borie, *De l'herméneutique à la régénération par le théâtre*, in: *L'Herne*, 33/1978, pp. 197—198.

[80] Adrian Marino, *Avant-garde: rupture, renversement, destruction*, in: *Les genres littéraires*, XXI, 2/1978, pp. 21—29; idem, *Cahiers roumains d'études littéraires*, 3/1978, p. 135 (în legătură cu lucrarea lui M. Conrad Heyers, *Zen and the Comic Spirit*, London, 1974).

este creația, poate mai bine spus inupția spirituală spontană, genuină, nefiltrată și neorientată de schemele culturii și tradiției literare, de clișee și *topoi*. Toate indiciile arată că Mircea Eliade concepe această noțiune-cheie — foarte aproape de trăirea imediată, existențială, cînd nu se confundă cu aceasta — în același mod: „experiență imediată, detaliu autobiografic", concret, nud, anterior oricărei „repetiții generale".[1] Realizarea condiției de „început absolut" specifică momentului „originar" este esențială la Mircea Eliade (III, 2). Înțelegerea întregii sale poziții estetico-literare depinde integral de situarea exactă a acestei atitudini fundamentale.

Predilecția pentru autenticitate atrage o netă orientare „antiliterară". „Literatura" este înțeleasă în sens peiorativ, degradat („tout le reste est littérature"), de construcție artificială, „beletristică", lipsită de adevăr, sinceritate, autentic. „Literatura" devine deci expresia jocului intelectual gratuit, formalist, respinsă printr-o saturare produsă de estetism. Reacțiunea, bine conturată, datează încă de la sfîrșitul secolului XIX. Mircea Eliade se arată și el nemulțumit de „insuficiența literaturii", considerată ca „sinteză impură". Impuritatea literaturii decurge din heteronomia ei („conglomerează rezultate diverse din planuri diverse"), în timp ce arta se menține într-un singur plan („poziția spirituală a celui ce a creat în făgașele ei"). Arta ar satisface o singură funcție (spirituală), în timp ce literatura acumulează în mod nediferențiat diferite funcții (sentimentale, culturale, ideologice).[2] „Sînt mentalități — adaugă Mircea Eliade — ursite să rămînă veșnic literare; adică nediferențiate, primare, confuze, insuficiente, feminine". Experiențele spirituale noi și autentice îi întăresc această convingere: „Drumul pe mare

[1] *Fragments d'un journal*, p. 48, 115.

[2] *Itinerariu spiritual*, VII, *Insuficiența literaturii*, în: *Cuvîntul*, III, 888, 8 octombrie 1927.

se distinge printr-un sincer dezgust de literatură".[3] „Libertatea de literatură" prin transcrierea directă a „caietelor" constituie un principiu estetic fundamental al tinereții romancierului (*Isabel și apele Diavolului*, 1930).

Din alte texte și contexte mult posterioare rezultă limpede că Mircea Eliade nu aderă, nu poate să adere la literatura și arta nesemnificativă, care nu relevă un sens simbolic sau transcendent: „A oferi nesemnificativul ca obiect de «contemplație» și satisfacție estetică, nu accept și mă revolt împotriva acestui fapt". Reacțiune care decurge din propoziția esențială amintită: „Insignifiantul îmi pare antiumanul prin execelență".[4] Este deci refuzată, în esență, literatura dezumanizată, lipsită de semnificație interioară, preocupată doar de propriile sale probleme „textuale", de „scriitură" (cum s-ar spune astăzi). Deci la antipodul adevărului, concretului, „trăitului" etc. Această orientare gîndită cu consecvență și pînă la capăt face ca ierarhia literară tradițională să fie profund subminată: primatul creației pur beletristice calofile pierde orice justificare reală. „Literatura" formală, estetizată, „comandată" („făcută") nu mai poate să aspire la valoarea supremă, esențială etc. Creația mitico-simbolică — termenul extrem și permanent de comparație — se dovedește mereu de o „calitate" net superioară.[5] Procesul „antiliterar" al lui Mircea Eliade are nu numai profunde justificări generale de ordin teoretico-istoric, dar și pre-

---

[3] *Discuții în jurul ortodoxiei*, in: *Viața literară*, III, 87, 9 iunie 1928; *Fals jurnal de bord*, in: *Cuvîntul*, IV, 1305, 8 decembrie 1928.

[4] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 191.

[5] Interpretarea noastră diferă de a lui Günther Spaltmann, *Authenticity and Experience of Time*, in: *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, ed. by Joseph M. Kitagawa—Charles H. Long (Chicago and London), 1969, pp. 373—374. Acest studiu nu ține seamă de toate datele și textele problemei.

cursori români „clasici", ca și unii continuatori (într-o motivare proprie) în cultura română actuală.[6]

Interesul bine subliniat pentru genurile „antiliterare" se explică în același mod. Ele sînt cultivate „nu pentru a citi literatură, ci pentru a evada din ea". Astfel de cărți sînt urmărite „pentru autenticul experiențelor de acolo, nu pentru frumusețea și originalitatea imaginației sau a comentariilor".[7] În această categorie intră confesiunile și jurnalele, notele personale, memoriile, scrisorile, totalitatea textelor care comunică experiențe și trăiri concrete. Mobilul lor interior este cunoașterea și înțelegerea de sine: „... Nu interesează — declară Mircea Eliade scriind *Despre confesiuni* — decît experiențele, atitudinile, cristalizările personale. Pentru că acestea sînt concrete, sînt materiale culese dintr-o *reală* viață spirituală. Altminteri, publicistica n-ar fi fecundă".[8] Elogiul „foiletonismului" are același sens: genul „silește spiritul să fie sprinten, să soarbă văzduhul proaspăt... într-o necurmată întrecere de sine". Foiletonul obligă pe autor să fie totdeauna personal, să-și curețe gîndirea, să fie elastic, să se angajeze, să se descopere pe sine etc.[9]

Pasiunea pentru jurnale intime, confesiuni, documente autobiografice are aceeași motivare: „... O încercare de evadare din literatură, din construcție (fantastică sau realistă, nu importă) — și explorarea unei autenticități revelate cotidian, instantaneu și discontinuu ... setea de document-viu personal, inedit..."[10] De aceea el poate fi depășit de experiențele ul-

[6] Adrian Marino, *Antiliteratura*, în: *Dicționar de idei literare* (București, 1973), I, pp. 100—158; idem, *Antiliteratura*, în: *Carnete europene* (Cluj-Napoca, 1976), pp. 11—14; idem, *Antiliteratura*, în: *Prezențe românești și realități europene* (București, 1978), pp. 10—18.

[7] *Insula lui Euthanasius*, p. 347.

[8] *Despre confesiuni*, în: *Cuvîntul*, III, 964, 22 decembrie 1927.

[9] *Psihologia foiletonului*, în: *Cuvîntul*, III, 916, 6 noiembrie 1927.

[10] *Fragments d'un journal*, p. 48; *Voga jurnalului intim*, în: *Vremea*, V, 261, 30 octombrie 1932.

terioare și totuși să-și păstreze valoarea de document: „... Jurnalul a încetat de a mai fi al meu. Îl public deci fără nici un sentiment de jenă".[11] Căci autenticitatea este totdeauna semnificativă. Și cu cît un text este mai „adevărat", cu atît densitatea sa semnificativă crește. Este ceea ce-i determină și valoarea hermeneutică: „Dar tocmai sinceritatea cea mai pură e enigmatică, pentru că atunci cînd sîntem noi înșine — sîntem inaccesibili celorlalte conștiințe; iar sentimentul nostru cel mai profund și mai autentic e inefabil". Caracterul eliptic, nediscursiv și sintetic al notației de jurnal îi sporește valoarea: „... Cîtă bucurie să poți izola acele experiențe indistincte din care e alcătuită în bună parte viața oricărui om, să le poți istovi toate înțelesurile, stăpînindu-le, memorizîndu-le". Universalitatea concretă, individualizată, a jurnalului mărește și mai mult semnificațiile textului: „Cu cît ești mai autentic, mai tu însuți, cu atît ești mai puțin personal, cu atît exprimi o experiență universală sau o cunoaștere universală. Un jurnal intim are pentru mine o mai universală valoare omenească decît un roman cu mase, cu zeci de mii de oameni".[12] Tehnica însăși de redactare a jurnalului modifică ideea actuală de „literatură". Generația lui Mircea Eliade (și cea care-i succede) nu mai crede în „opere sistematice", riguros construite, „rotunde", ci în texte „libere": eseul care folosește tehnica romanului; drama, romanul care folosește tehnica jurnalului: jurnalul devenit el însuși „gen literar" autonom: redactat nu ca o stenogramă, ci în baza unor note rapide, ulterior condensate, ce nu-și propune să rețină decît „esențialul". Cazul operei lui Ernst Jünger, de pildă, citat de altfel.[13]

Un studiu sistematic al concepțiilor romanului românesc în deceniile trei și patru nu poate să ignore capitolul Mircea Eliade.

---

[11] *Șantier*, p. 5.

[12] *Leonardo*, in: *Cuvîntul*, IV, 1105, 22 mai 1928; *Jurnal la Cordoba*, in: *Caiete de Dor*, nr. 5, p. 7; *Oceanografie*, p. 177.

[13] *Fragments d'un journal*, pp. 461—462.

Notăm în cadrul de față doar ideile convergente pozițiilor estetice esențiale. Criteriul suveran al autenticității include viața în totalitatea ei: morală și socială, intelectuală și personală: „De ce analiza sufletească a unei cocote ar fi mai interesantă decît transcrierea justă a dramei lăuntrice a unui matematician sau metafizician? Orice se întîmplă în viață poate constitui un roman... Orice e viu se poate transforma în epic. Orice a fost trăit, sau ar putea fi trăit". Inclusiv „ideile", „teoriile", „cunoașterea" etc.[14] Personajul ideal devine „omul viu", care poate fi întîlnit în viață, pe stradă, omul „sincer", a cărui trăire ni se dezvăluie prin „cunoaștere *esențială, reală*, directă, care nu are nevoie de psihologie". Este intuiția concretului, experiența fenomenologică transpusă în literatură, chemată să pătrundă dincolo de schemele mentale curente, de „sentimente demodate și truisme", ce acoperă cu o crustă aparent obiectivă, autentică, profunda „inautenticitate" a personajelor. Oameni care-și schimbă ideile și părerile, „așa cum se întîmplă în viață". Opus acestui tip este omul „neadevărat", „aproximativ", „automatizat".[15]

Un al doilea strat și mai adînc al ideilor lui Mircea Eliade despre roman se referă la structurile antropologico-mitice ale literaturii. În acest domeniu, romanul este genul privilegiat, deoarece el realizează, în epoca modernă, însăși condiția mitică a epicului. De unde „imposibilitatea de a înlocui romanul-narațiune, «romanul-roman» care, în lumea modernă, înlocuiește mitul". Mircea Eliade chiar își propune să scrie un articol *Despre necesitatea romanului-roman* „unde aș arăta dimensiunea autonomă, glorioasă, ireductibilă, a narațiunii, formulă readaptată conștiinței moderne a mitului, a mitologiei". Demnitatea mitico-metafizică a narațiunii este ignorată de romanul realist, psiho-

[14] *Șantier*, pp. 8—9; *Fragmentarium*, pp. 112—113 *(Teorie și roman)*, 120—123 *(Ideile în epică)*.

[15] *Oceanografie*, p. 104, 107, 276—280; *Romanul oceanografic*, in: *Viața literară*, II, 6, 18, martie 1934.

logic, „modern", pentru a nu mai aminti de „noul roman", respins în mod radical.[16] În locul „dispariției personajului", Mircea Eliade cere încă din tinerețe, în articolul-manifest *Despre destinul romanului românesc*, „personaje-mituri", personaje „excepționale", „cu o conștiință teoretică a lumii", care să trăiască „drama existenței". Cît privește „moartea epicului", ea este denunțată cu anticipație în elogiul romanului polițist, „narațiune pură, fără balast și fără stilistică . . ."[17]

Toate acestea decurg din implicațiile situației fundamentale care revin la Mircea Eliade ca un *laitmotiv:* existența structurilor narative comune mitului și romanului, unitatea scenariilor inițiatice, enigmatice, mitice, pe care romanul european le dezvăluie din antichitate pînă azi, trecînd prin Evul Mediu, epopeea neogreacă etc. Relatările extazurilor șamanice, mitologia celtică, romanele arturiene, *The Waste Land* aparțin acelorași teme, scenarii și arhetipuri fabuloase epico-eroice travestite în epoca noastră în *„récit d'aventures"*.[18] Teză pe deplin ratificată de istoria literară și comparată, pe ale căror date Mircea Eliade dealtfel se sprijină[19]. Ea cunoaște mereu noi confirmări, atît în domeniul romanesc cît și al scenariului cinematografic.[20]

Deosebirea fundamentală de orizont și metodă față de formalismul actual reiese, poate, și mai limpede din modul cum este pusă și rezolvată problema poeziei. Perspectiva este

---

[16] *Fragments d'un journal*, p. 163, 168, 387.

[17] *Fragmentarium*, pp. 82—86; *Oceanografie*, p. 137.

[18] *Mythes, rêves et mystères*, p. 33; *La nostalgie des origines*, pp. 236—240; *On Prehistoric Religions*, in: *History of Religions*, 14 (1974), p. 141; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 55.

[19] Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance*, 1920 (New York, 1957), cf. *Nostalgie des origines*, p. 238.

[20] Etiemble, *Essais de littérature (vraiment) générale* (Paris, 1975), p. 238, 254; Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 184; Richard Comstock, *Mythe et cinéma*, in: *L'Herne*, 33/1978, pp. 347—349.

a ontologiei „primitive", a experienței „religioase", arhaice, care asimilează actul poetic momentului extatic ritual și limbajului „secret", inițiatic. Apare, bineînțeles, și definiția așazicînd „romantică", demiurgică: „Creația propriu-zisă a unui alt univers, a unui alt spațiul (calitativ sau cantitativ) izbutește fără îndoială numai poezia. Dintre toate tehnicile scrisului e cea mai pură, cea mai austeră, singura care implică — pe culmi — genialitatea"[21]. Dar formulările cele mai tipice scot în evidență solidaritatea dintre „universul imaginar religios și universul imaginar poetic", valoarea și funcția religioasă-originară a poeziei (ca și a dansului, artelor plastice, autonomia artei fiind o „descoperire" recentă), „centrarea pe ontologie", solidarizarea cu realitatea absolută, depersonalizarea[22]. Din care cauză nici nu se poate vorbi de „lirism" în înțelesul modern (european, subiectiv, individualist etc.) în poezia populară arhaică. Asemenea „mitoromanului", „mitopoezia" definește solidaritatea organică a celor două structuri, concepția poetică a mitului și cea mitică a poeziei confundîndu-se. Punct de vedere tradițional reafirmat mereu, recuperat și de hermeneutica actuală[23].

Definiția limbajului poetic este remarcabilă și nu are echivalent în nici una din „poeticile" românești ale epocii, cu excepția, poate, a lui Ion Barbu. Ideea centrală este a comunicării inițiatice, rituale, a „potenței magice a cuvîntului", al cărui sunet specific, cauzal, nu este realizabil și accesibil decît

[21] *Caritate pentru poezie*, in: *Cuvîntul*, IX, 3035, 6 octombrie 1922.

[22] *Mythes, rêves et mystères*, pp. 33—34; *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 158—159; *Jurnal*, in: *Caiete de Dor*, no. 8, cf. *Cahiers de l'Herne*, 33/1978, p. 327.

[23] Herbert Weisinger, *Some Meanings of Myth*, in: *Comparative Literature. Proceedings of the second Congress of the I.C.L.A.* (Chapel Hill, 1959), I, pp. 8—9; Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris, 1969), p. 456.

prin revelație și contemplație extatică. Disocierea de limbajul practic, „vulgar", este radicală. Aceste teorii sînt contemporane (chiar sincrone) tezelor lui Henri Bremond, din *Prière et poésie* și *La poésie pure* (1926), dar ele au la bază o documentare personală, orientală[24]. Preocupările continuă cu insistență și în aceeași direcție[25], și ele consolidează teza: „Orice poezie este un efort de a *re-crea* limbajul, cu alte cuvinte de a aboli limbajul curent, cotidian, și de a inventa un nou limbaj, personal și privat, și în ultimă instanță secret"[26]. Cazul tipic al experienței șamanice, verificat pe scară largă în întreaga literatură orală și populară, care folosește totdeauna un limbaj poetic inițial „secret" (= invocare, comunicare cu spiritele sau cu spiritele-animale, de unde imitarea „limbajului animalelor").

Situația îndreptățește pe Mircea Eliade să tragă concluzia: „Orice limbaj poetic începe prin a fi un limbaj secret, adică o creație a unui univers personal, a unei lumi perfect închise. Actul poetic cel mai pur se silește să recreeze limbajul plecînd de la o experiență interioară care, asemenea extazului sau experienței religioase a primitivilor, revelă fondul însuși al lucrurilor. «Limbajele secrete» ale misticilor și limbajele alegorice tradiționale care s-au cristalizat mai tîrziu au plecat de la creații lingvistice de acest ordin, care au fost posibile prin «inspirație» pre-extatică". Limbajul „intenționat" (secret, obscur, ambivalent) al textelor tantrice verifică același fenomen[27]. El este bine cunoscut în estetica indiană, ca și de practicile șamanice încă vii în Asia centrală (inspirație divină

[24] *„Varnamâlâ" sau „Ghirlanda literelor"*, în: *Cuvîntul*, IV, 1155, 11 iunie 1928.

[25] *Limbajele secrete*, în: *Revista fundațiilor regale*, 5/1938, pp. 124—141; *Alegorie sau „limbaj secret"*, idem, 6/1938, pp. 616—632.

[26] *Mythes, rêves et mystères*, p. 33.

[27] *Littérature orale*, pp. 13—14; *Le Chamanisme*, pp. 91—93, 397; *Le Yoga*, pp. 249—251.

și viziuni profetice, incantație „muzicală", limbaj onomatopeic, păsăresc etc.). Antropologia actuală reține deasemenea aceeași geneză a limbajului poetic[28].

Cazul avangardei, care-și propune regenerarea revoluționară a limbajului poetic, prin reîntoarcerea la puritatea originară (spontană, alogică, infantilă, primitivă etc.) aduce încă un argument în sprijinul acestei teze. Distrugerea limbajului funcțional, „profan", a sistemului uzual de referințe, care stă la baza oricărei reveniri la izvoarele vii ale limbajului[29], constituie o tehnică folosită încă de poezia tantrică. Definiția lui Mircea Eliade se aplică însă pe de-a-ntregul și avangardei: „Proces de distrugere și reinventare a limbajului", „crearea unui limbaj nou și paradoxal, care să ia locul limbajului profan abolit"[30]. Futuriștii ruși urmăresc să refacă, între altele, limbajul „șamanilor sălbatici"[31]. Limbajul *Zaum* — concret, onomatopeic, total asemantizat — este și el asimilabil celui șamanic[32] etc. Orice re-naștere și reîntoarcere la originar implică în mod necesar astfel de recuperări și reactualizări arhaice.

Concepția estetică a lui Mircea Eliade și în genere întreaga sa gîndire nu pot fi bine înțelese fără această reîntoarcere permanentă la originar (III, 2), la condiția primordială a fenomenelor spirituale și a formelor culturii. Structura de bază a literaturii este arhetipală, mitică, orală, folclorică. De unde

---

[28] Ananda K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art* (New York, 1956), p. 130; Nora K. Chadwick and Victor Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia* (Cambridge, 1969), pp. 234—267; Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 175.

[29] Adrian Marino, *L'avant-garde et la „révolution" du langage poétique*, in: *Cahiers roumains d'études littéraires*, 2/1975, pp. 92—107.

[30] *Le Yoga*, p. 230.

[31] Vahan D. Barooshian, *Russian Cubo-Futurism*, 1910—1930 (The Hague — Mouton, 1974), p. 95.

[32] Horst Bienek, *Schamanismus der Sprache: Velimir Chlebnikov*, in: *Merkur*, 26 (1972), pp. 926—934.

tendința de a raporta și implicit de a subordona (poate chiar de a minimaliza) întreaga suprastructură artistică evoluată structurilor literare antropologice și recurente. Răsturnarea perspectivei actuale este totală. Mircea Eliade are o preferință „ascunsă" pentru literaturile prealfabetice, orale, ceea ce explică și reacția negativă a partizanilor „galaxiei Gutenberg"[33]. S-ar spune chiar că Mircea Eliade concepe modernizarea și „estetizarea" literaturii ca o adevărată dramă spirituală, ca un fenomen de decădere, o abdicare de la absolut. Aparent, procesul este descris (și acceptat) cu toată răceala istorică. În subsidiar se poate însă descifra cu ușurință o vădită „nostalgie a originilor", regretul „laicizării" și „degradării fantasticului". Din care cauză, ori de cîte ori are prilejul, Mircea Eliade revine — obsedat — asupra acelorași teme: substratul mitico-fantastic al literaturii, recuperarea permanentă a evenimentului istoric în categorii și tipuri folclorice, prezența simbolurilor și a temelor fantastice în creația artistică etc.[34] Și mai presus de orice, el cultivă înțelegerea folclorului ca instrument de cunoaștere al vieții spirituale concrete obiectivată în cultură: „Ori de cîte ori voi încerca să vorbesc de literaturile orale, va trebui să încep prin a aminti că aceste creații nu reflectă nici realitățile exterioare (geografie, obiceiuri, instituții etc.), nici evenimente istorice — ci dramele, tensiunile și speranțele omului, valențe și semnificațiile sale, într-un cuvînt *viața* spirituală concretă, așa cum se realizează în cultură"[35]. Acesta este obiectivul esențial al hermeneuticii literaturii și culturii populare.

Ideile despre sinteză și totalitate, asociate mesajului noului umanism universalist și ieșirii din „provincialism" duc, în

[33] Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy* (New York, 1969), p. 89.

[34] *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, p. 71, 78—79; *Insula lui Euthanasius*, pp. 370—371; *Littérature orale*, p. 3, 9, 22 etc.

[35] *Fragments d'un journal*, p. 464.

sfîrșit, la redescoperirea conceptului (nu mai puțin tradițional) de *Weltliteratur*. El este reactualizat din noua perspectivă hermeneutică a istoriei religiilor și a universului spiritual „primitiv". Pentru Mircea Eliade universalitatea literaturii este realizată la un nivel arhetipal, originar, prin continuitatea marilor motive arhaice (suferințele și obstacolele „inițiatice" ale eroului, de exemplu)[36], al invarianților literari, „modele" și *patterns* etc. În același timp, ansamblul observațiilor despre marea eficiență a mitului și simbolului în literatură, reabilitează toate formele de creație spirituală tradițională. Toate sînt „egale". „N-avem dreptul să le tratăm altfel decît este considerată, de exemplu, poezia tragică greacă..."[37]

Totalitatea creațiilor spirituale ale umanității formează o singură lume, *one world*, și literatura nu face excepție de la această realitate. Din perspectiva universalității, lumea și literatura occidentală sau europeană nu constituie decît o parte, un fragment, o „provincie" a marii „republici a literelor", pentru a relua o expresie a secolului XVIII. Nimic deci mai firesc decît a regăsi și la Mircea Eliade — la sfîrșitul unui studiu despre Balzac și Goethe care au presimțit-o — tocmai această concepție: „Literatura europeană urcă dincolo de Grecia și Mediterana, de Orientul apropiat antic și de Asia; miturile reactualizate în *Faust* și *Séraphita* ne vin de foarte departe în spațiu și timp; ele ne vin din preistorie"[38]. Între toate aceste creații există o continuitate și o unitate; literatura nu poate fi — în esența, morfologia, sintaxa și semantica sa — fragmentată. Creațiile estice și vestice se completează, se explică și se „înțeleg" reciproc. Din care cauză criticul, esteticianul și teoreticianul literar nu se pot situa decît într-o perspectivă universală: „Împărtășesc deasemenea convingerea

[36] *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, pp. 138—139.
[37] *La nostalgie des origines*, p. 259.
[38] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 154.

celor care cred că studiul lui Dante sau Shakespeare, ba chiar al lui Dostoievski sau Proust, este luminat de cunoașterea lui Kâlidâsa, a teatrului *Nô* sau a lui *Singe pelerin*"[39]. Punct de vedere exprimat energic, dintre comparatiștii actuali, mai ales de Etiemble, de n-ar fi să ne referim decît la ultima sa lucrare în acest domeniu: *Essais de littérature (vraiment) générale* (1975). Identitatea pozițiilor este izbitoare[40].

5. Perspective românești

Orientările românești ale hermeneuticii lui Mircea Eliade (VI, 5) își găsesc împlinirea firească într-o serie de idei, analize și judecăți despre literatura română, cu care fac un corp indisolubil. Mircea Eliade gîndește fenomenul românesc în totalitate și în mod organic și definirea poziției sale literare nu este cu putință fără referirea permanentă la întreaga sa concepție filozofică, culturală și artistică. Trebuie deasemenea precizat că nu este vorba în cazul său de studii sistematice și întinse, ci numai de fragmente, dar care derivă din și se integrează unui sistem. Să reținem, în sfîrșit, și faptul că în lipsa unei bune ediții (și cu atît mai puțin complete!) a publicisticii lui Mircea Eliade din deceniile trei și patru, inclusiv a unei bibliografii științifice (lucrare indispensabilă, în curs de elaborare prin diferite inițiative: Mircea Handoca, Ioan Petru Culianu etc.), investigațiile noastre — inevitabil lacunare — nu pot fi decît strict introductive. Caracterul lor este, încă

[39] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 10.

[40] Ne îngăduim să amintim pentru convergența cu aceste poziții eliadești și studiul nostru: *Où situer la „littérature universelle"?* in: *Cahiers roumains d'études littéraires*, 3/1975, pp. 64—81.

odată, de orientare și încadrare generală. Dar schema de ansamblu, este, nădăjduim, deajuns de elaborată ca unele inducții să fie nu numai posibile, dar și îndreptățite printr-o documentare corespunzătoare scopurilor noastre.

Eseistica și critica românească a lui Mircea Eliade poate fi definită global, în consens cu terminologia epocii, drept a unui „tradiționalist". Noțiunea cere însă și în cazul său nuanțări și definiții precise. Căci nu este vorba nici de ortodoxism-gîndirism, nici de „specific național", nuanța poporanistă și a *Vieții românești*, ci de un grup de idei și atitudini critico-intelectuale derivate dintr-o concepție organicistă și „originară" despre cultură. Să spunem deci, cu o formulă poate prea sumară, că Mircea Eliade se pronunță pentru autenticitate și originalitate românească, pentru afirmarea și dezvoltarea organică a fenomenului originar românesc. Ceea ce preconizează mereu este întoarcerea la „izvoare", o înțelegere a lor cît mai completă și adîncă și continuarea creatoare a acestor virtualități, în cadrul unei continui și active participări la istorie. Această orientare este mai generală și ea ar putea fi raportată și la unele încercări ale aceleiași epoci de definire fenomenologică a dimensiunii românești a existenței[1]. Problema esențială este aceea a structurilor fundamentale ale vieții spirituale și culturale românești (Mircea Eliade adaugă: și etnice), ca forme și procese specifice de viață în sens ontologic. În concretul istoric al spațiului nostru geografic a apărut și dăinuie o „viață românească" indestructibilă și arhetipală. Pe aceste coordonate se înscrie cu personalitatea sa distinctă și gîndirea lui Mircea Eliade.

Ea pleacă de la „conștiința propriei autenticități" ca ideal de realizare „în literatură, în artă, în filozofie"[2]. Înțelegem cu

[1] De ex., Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței* (București), 1944, (extras din *„Izvoare de filozofie"*, 1943).

[2] *Renaștere*, în: *Cuvîntul*, IX, 2985, 17 august 1933.

ușurință că „autenticitatea" este gîndită — ca totdeauna la Mircea Eliade — în sens paradigmatic, funcția sa fiind arhetipală. „Creația culturală românească" se confundă cu „o cultură de o organicitate pînă acum neatinsă de către nici o cultură oficială occidentalizată, introdusă prin pașoptism". Formulele exterioare și tot ce nu aderă la acest model dovedesc o regretabilă „lipsă de eficacitate"[3]. Mircea Eliade crede (în 1937) că „ceea ce caracterizează problematica actuală a culturii românești este *autohtonia*, adică rezistența elementelor etnice împotriva formelor de cultură streină"[4]. Am avut prilejul să arătăm limitele acestei concepții (VII, 5), care continuă polemica „formelor fără fond", preluată de Mircea Eliade de la Hasdeu: „Dar această «societate» este înainte de toate românească și are legile ei de creștere, legi organice și specifice pe care nimeni nu trebuie să le nesocotească"[5]. Spre deosebire însă de adepții oricăror formule, inclusiv a „specificului național", Mircea Eliade visează doar o „creștere" și o „unitate organică" neorientată doctrinar (de sus în jos), ci dezvoltată organic (de jos în sus), în funcție de „izvoare care au adunat toate aceste forme ale istoriei, toate aceste momente specific naționale". Să descoperim deci, „să luăm cunoștință de sîmburele viu", fantastic, singurul creator al culturii noastre, și să-l lăsăm să rodească, să se împlinească fără obstacole în sensul evoluției sale firești[6]. Accidentele istoriei nu par să zdruncine cîtuși de puțin această intimă convingere a lui Mircea Eliade.

Imperativul autenticității și al organicității obligă spiritul creator românesc să se reîntoarcă la „începuturi", acolo unde

---

[3] *Cultură*, idem, X, 3105, 16 decembrie 1933.

[4] *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 8.

[5] *Introducere*, in: Bogdan Petriceicu-Hasdeu, *Scrieri literare, morale și politice*, ed. critică cu note și variante de Mircea Eliade (București, 1937), I, p. LX.

[6] *Între cultură și alfabet*, in: *Cuvîntul*, X, 3112, 23 decembrie 1933.

se pot „*vedea* originale". Acestea sînt „momentele abisale" care creează miturile, legendele, conștiința istorică a unui popor, cînd fiorul cosmogonic, imaginația mitologică și geneza istorică a unui „nou ev" se întîlnesc în același elan al afirmării și creației unei colectivități naționale. Mircea Eliade surprinde și elogiază aceste intuiții la același B. P. Hasdeu, în care se regăsește: „Este în această pasiune pentru «începuturi», «colectivitate», «fenomen originar» — aceeași emoție romantică față de «aurora istoriei», față de orice «naștere» grandioasă"[7], care este și a sa. Aceeași spaimă și fascinație a golului istoric de umplut cu orice preț, frenezie a începutului, stare de spirit magic-luciferică, gest demiurgic care despică un drum și trasează un destin. Ceea ce nu oferă încă știința este suplinit de efervescența imaginației. Stare de spirit ce a stăpînit pe toți creatorii-descoperitori de mitologii nordice naționale din secolul XVIII, pe toți istoricii romantici din cel următor, și pe care a avut-o la noi și Hasdeu, inclusiv cel din *Pierit-au Dacii?* și *Zîna Filma*. Acest stil de gîndire și acțiune creatoare este împins prin Junimea și „spiritul critic" spre periferie și desconsiderat, dacă nu negat în esență. El nu se mai păstrează decît la marginali și obscuri, ca Nicolae Densușianu, de pildă, a cărui mentalitate este încă vizionară și inițiatică: „Începem deci studiul acelor timpuri primitive și misterioase — pe o cale nouă și foarte dificilă — cu privire la primele începuturi ale civilizațiunii în Dacia"[8].

Evident, Mircea Eliade aparține altei vîrste și discipline spirituale. Hermeneutica sa sublimează aceste elanuri romantice. Dar structura sa spirituală este, în esență, aceeași: fascinată de fenomene originare și valori arhaice, de primitiv și preistorie culturală, sondate — în ultimă analiză — cînd

---

[7] *Introducere*, în: Bogdan-Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, I, p. XXXVIII, XLIII, XLIX.

[8] Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică* (București, 1913), p. 6

documentele lipsesc sau sînt incerte, tot prin ipoteze și intuiții. Doar transfigurate și reelaborate de întregul aparat științific al etnologiei religioase. Spiritul pozitivist și raționalist nu asimilează însă nici ieri, nici azi, aceste incursiuni intuitive în domenii-limită. El se întreabă, cum am văzut, unde este „*obiectivitatea* veritabilă", „care este subiectivitatea metodologică deghizată aici în privire rațională"?[9] Tendință evidentă și malițioasă de a dizloca hermeneutica lui Mircea Eliade din planul care-i este propriu și de a o atrage pe terenul „obiectivității" pozitiviste ce nu este și n-a fost niciodată al său.

Problema „începutului" ilustrează foarte bine această dilemă. În lipsa documentului suspendăm analiza sau o continuăm conform logicii generale a sistemului de interpretare, care poate suplini metodologic și părțile albe? Într-un sistem de semnificații solidare postularea semnificațiilor logic-ipotetice este perfect legitimă. Originalul este în același timp o certitudine ontologică și un punct de plecare obligator al cercului hermeneutic, atunci cînd nu vrea să fie vicios. El trebuie să „înceapă" într-un punct oarecare, să instituie o realitate, o structură, un sistem de semnificații. Și fără postularea unui „început", a momentului originar oricare ar fi acesta, nu poate fi înțeleasă și acceptată nici evoluția istorică, progresul, inovația. Fără definirea unei tradiții, inovația este lipsită de motivare și direcție: „Nu putem construi — observă și Mircea Eliade — decît după ce am precizat valorile și am pipăit terenul. Creația nu poate ignora tradiția. Dar această tradiție trebuie cu multă pătrundere cercetată și cu mult calm preluată. Numai astfel munca va fi fecundă și continuitatea generațiilor organică"[10]. Hasdeu este elogiat în același timp pentru faptul că îi „place mai ales" a se „îndruma pe

[9] R.(oland?) B.(arthes?), *Lettre (Nos correspondants)*, in: *La Nouvelle Revue Française*, no. 213, 1 septembre 1970, p. 124, 125.

[10] *Lecturile*, in: *Cuvîntul*, III, 724, 1 aprilie 1927.

căi nebănuite"[11]. Două atitudini complementare ale aceluiași proces organic de creștere și creație, care continuă și dezvoltă elementele fundamentale. Antagonismul dintre tradiție și inovație nu poate fi pentru Mircea Eliade decît o construcție rațională, artificială. În fluxul neîntrerupt al vieții cele două momente sînt corelative, integrate unor totalități concrete ce se dezvoltă unele din altele. Fără momentul originar, cu toate virtualitățile sale, acest proces n-ar fi nici posibil, nici inteligibil hermeneutic.

Viziunea lui Mircea Eliade despre literatura română decurge din toate aceste premise, destul de singulare în critica literară a deceniilor trei și patru. Ce fel de literatură română dorește Mircea Eliade? Care sînt valorile admirate, cu care se declară solidar și pe care vrea să le continue? „Mesianismul românesc" al începuturilor, al epocii 1821—1880, îl atrage în primul rînd. Atunci, „cîțiva oameni trebuiau să facă *tot* și să facă *repede*. Dar ce voință înspăimîntătoare de creație!" „Tradiția enciclopedică", „linia istorică deschisă de mintea vastă a lui Dimitrie Cantemir", „cu aceeași sete de a străbate cît mai multe din geografiile spirituale ale lumii", îi impune în al doilea rînd. „Setea de *monumental*, de grandios", în al treilea rînd. „*Gestul* spiritual dominant al secolului XIX românesc este un gest al Renașterii: creații pe mari modele, planuri gigantice, conștiința demnității umane, mesianism românesc; Dumnezeu era cu noi"[12].

Scriitorul român prototip, exemplar pentru toate aceste tendințe, este B. P. Hasdeu. Mircea Eliade se regăsește în „setea aceasta timpurie de a ști tot, și de a ști direct de la sursă... înnobilată la Hasdeu de pasiunea lui romantică pentru *sinteză*, pentru cunoașterea totală a realității". „O uriașă

[11] *Introducere*, în Bogdan-Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, I, p. XLII.
[12] *Op. cit.*, I, p. XXXVII, XXXIX.

sete romantică de sinteză și enciclopedie" se unește la el cu mesianismul românesc și cu „intuiția unității spirituale a vieții popoarelor". Hasdeu, obsedat de „începuturi" și „totalitate", „vedea concretul istoric numai în ceea ce era colectiv, organic și *total*"[13]. Definiții ce constituie tot atîtea puncte de program personal, formulat în *Introducerea* la ediția de *Scrieri literare, morale și politice* (1937), echivalentă cu un adevărat manifest[14].

N. Iorga — care va fi criticat totuși cu asprime pentru *Cărți reprezentative...* și *Essai de synthèse...* — inspiră aceeași admirație tinereții „romantice" a lui Mircea Eliade. El elogiază „personalitatea" marelui istoric, la care „impulsul poligrafic", enciclopedic, este caracteristic. Opera sa vastă, monumentală, proteică și militantă poate forma — singură — obiectul unui întreg institut[15]. Vasile Pârvan și Lucian Blaga, în sfîrșit, continuă același spirit hasdeian a cărui „actualitate" i se pare incontestabilă: „Totul ne îndeamnă a crede că setea de «originar» și «local» se va adînci în spiritualitatea românească"[16].

Portretul ideal al scriitorului român include și alte note ideologice, tipice perioadei de formație a lui Mircea Eliade: autenticitatea trăirii momentului istoric („Cea dintîi datorie a omului e aceea de a fi contemporan"), „a exprima tehnic

---

[13] *Idem*, in: Bogdan Petriceicu-Hasdeu, *op. cit.*, I, p. XLI, XLVII, XLIX.

[14] Din numeroasele articole „hasdeiene" ale lui Mircea Eliade amintim doar: *Opera lui Hajdeu. Reflecții imprudente în jurul unei comemorări*, in: *Cuvîntul*, III, 832, 10 august 1928.

[15] *De la Hermes Trismegist la Nicolae Iorga*, in: *Cuvîntul*, III, 701, 5 martie 1927; *Cetind pe Iorga. Impulsul poligrafic*, idem, III, 704, 9 martie 1927; *Un institut „Nicolae Iorga"*, idem, IV, 1137, 23 iunie 1928.

[16] *Introducere*, in: Bogdan-Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, I, p. LXXVII.

și perfect, lucid și ispititor poziția și drama sa actuală"[17]. Revin de asemenea cu insistență apelurile la „virilitate" și „asceză". Se face chiar „apologia virilității" spiritualizată în „esențe tot mai pure", a „aventurii" (și ea „purificată, exaltată, cultivată"), a militantismului spiritual și moral („A face din viața ta o victorie continuă contra morții, contra răului, contra întunericului"), a „eroismului" („Am urît Moldova pentru că e lipsită de eroism"[18]) etc.

Programul nu este foarte precis. El prezintă multe ambiguități și chiar contradicții, „renegări". Noțiune justificată prin însăși dialectica existenței, a trăirii concrete, care-și depășește momentele anterioare[19]. Descifrăm totuși cu ușurință o nemulțumire absolută de platitudine și compromis, de lașitate și impostură, de mediocritate și sterilitate, de vid interior și incultură. Mircea Eliade deplînge lipsa „trăirii" adînci, a conținutului spiritual, neînțelegerea „valorilor și elanului virilității", capitularea morală. Scriitorul epocii, de cafenea și „viață literară", a învățat „să plece capul, să se acomodeze". „N-am protestat, n-am blestemat". Mircea Eliade se definește în schimb ca un inconformist, un contestatar al ordinii spirituale vechi pe care „generația" sa o sfidează.

Problema „generației" este dezbătută în *Itinerariu spiritual*, în diferite articole, cu multiple implicații ideologice și chiar politice. Nu ne preocupă acum acest aspect, ci doar sensul general de criză și tragism („disperarea, agonia, fenomen românesc inedit"), de opoziție și avînt creator, de împlinire a unei noi „personalități" creatoare. Căci totul pleacă în

---

[17] *Fragmente*, in: *Cuvîntul*, IV, 1188, 11 august 1928; *Virilitate și asceză*, idem, IV, 1247, 11 octombrie 1928.

[18] *Apologia virilității*, in: *Gîndirea*, VIII, 8—9/1928, p. 356; *Aventura*, in: *Cuvîntul*, IV, 1201, 4 noiembrie 1928; *Justificarea bucuriei*, în: *Floarea de foc*, II, 3, 30 aprilie 1933; *Scrisori către un provincial. Împotriva Moldovei*, în: *Cuvîntul*, IV, 1021, 19 februarie 1928.

[19] *Virilitate și asceză*, II, in: *Cuvîntul*, IV, 1253, 17 octombrie 1928.

primul rînd dintr-un mare elan demiurgic: „Socotesc generația ultimă singura creatoare de personalități pentru că a soluționat cele mai mari crize“[20]. Luate izolat, multe din aceste texte (din care nu am amintit decît o mică parte) nu se mai pot azi susține. Integrate sistemului general, ele își găsesc însă și înțelesul și semnificația. Devine încă odată evident că gîndirea lui Mircea Eliade nu poate fi „citită“ și studiată decît dintr-o perspectivă specific hermeneutică: a totalității sistematice și a transpunerii în miezul unei gîndiri vii, care „se face“ sub ochii noștri.

Fondul profund autobiografic, programul creației personale, mesianismul mesajului spiritual transformă pe Mircea Eliade în propriul său arhetip. Modelul exemplar al noului tip de scriitor român devine așadar el însuși, formulat la o înaltă tensiune și elevație. Documentul cel mai tipic al acestei mentalități constructiv-vizionare, critice și patriotice, dominat de o mare voință de creație și de recuperare a timpului pierdut, de a face „tot“ și cît mai repede posibil, este *Anno Domini*, unul din cele mai frumoase, dacă nu cel mai „frumos“ manifest personal din întreaga literatură română. Frenezia creației și panica nerealizării se unește cu imperativul moral și patriotic, cu imensul dezgust de „vorbe“ ce rămîn doar „vorbite ca la înaintașii noștri“. În locul lor, Mircea Eliade vrea fapte, operă, creație efectivă. Stilul este al mesianismului personal și cultural național. Mesajul creației virile, durabile și ascetice este memorabil: „Trebuie să înțelegem cu toții că nimic nu se poate crea fără dureri, fără cumplite renunțări...“; „Hotărîți-vă și meditați asupra singurei

[20] *Justificarea bucuriei*, in: *Floarea de foc*, II, 3, 30 aprilie 1933; *Precizări pentru o discuție*, in: *Cuvîntul*, IV, 1132, 19 iunie 1928 (numeroase alte articole pe tema „tinerei generații“); *Sensul „Itinerariului Spiritual“*, in: *Viața literară*, III, 87, 9 iunie 1928 etc.

opere pe care sîntem chemați să creăm: *conștiința, personalitatea*". Chemarea la Creația Românească este împinsă pe culmi aproape apocaliptice. Stilul este aparent emfatic, poate chiar ușor bombastic. Apelul lui Mircea Eliade nu poate să nu miște însă și azi orice adevărată energie creatoare românească. Ea este pusă mereu în fața aceleiași dramatice alternative — creație sau ratare, împlinire sau irosire: „Sîntem datori să gîndim, calm și ferm: e ultimul an și e anul scadenței". „Aș vrea ca fiecare tînăr să-și spună: anul ce vine mi-a fost dăruit de Dumnezeu pentru a-mi împlini menirile. Aș vrea ca fiecare să gîndească, în fiecare dimineață: ...Ce las în urma mea?"[21] Întrebare esențială și permanentă, pe care și-o pune și azi orice conștiință profundă care-și integrează efortul personal unei durate, tradiții și sens cultural românesc de dezvoltare.

Înțelegem acum și mai bine de ce acest tip de scriitor exaltat de Mircea Eliade este la antipodul speciei mediocre, boeme, diletante, superficiale, mondene, estete, inculte, de cafenea sau de salon și chiar de „cenaclu", condamnată în toate ipostazele sale fără rezerve. Într-o serie de foiletoane din *Cuvîntul*, în special din perioada 1927—1928, se duce o întreagă polemică inconformistă, sub specia nu numai a „conflictului de generație" (care este real), dar și al antagonismului și chiar idiosincraziei spirituale și culturale personale: „Mărturisesc că am în sertar o listă a tuturor căpeteniilor culturii și literaturii noastre contemporane — cărora etc. etc."[22] Obiecțiile esențiale? Mircea Eliade este convins că scriitorii români, ai epocii sale mai ales, „nu au vocația culturii"[23]. Ei sînt (sau ar fi) lipsiți de spiritualitate, dominați de cafeneaua literară, de „preocuparea redus literară". Tudor Arghezi,

[21] *Cuvîntul*, IV, 973, 2 ianuarie 1928.

[22] *Incompetența*, în: *Cuvîntul*, IV, 1222, 16 septembrie 1928.

[23] *Este „cultura" dăunătoare scriitorului?*, idem, XV, 3139, 7 februarie 1938.

de pildă, „executat" într-o serie de foiletoane, ar fi „pornograf, pentru că nu e stăpînit de un sens spiritual și nu tinde la restaurarea valorilor spirituale"[24]. În pamflete, multe pline de vervă, spirituale — precum cel despre „Jean" Minulescu — sînt stigmatizate romantismul ieftin și estetismul, diletantismul și Victor Eftimiu, Medelenii și „medelenismul" etc. Activitate destul de bogată și foarte puțin cunoscută, care merită în orice caz să fie restituită imaginii complete a criticii epocii. Ca și foiletoanele de adeziune la opera unor clasici precum D. Cantemir și N. Milescu, sau privitoare la preferințele contemporane ale lui Mircea Eliade: Camil Petrescu, Gib Mihăescu, Adrian Maniu, E. Bucuța, pentru a nu mai aminti de colegii și prietenii de generație, în frunte cu Petru Comarnescu ș. a.

Modificarea profundă a scării de valori privește și genurile literare, dintre care „preferate" sînt două: romanul și eseul (această ierarhizare personală se produce într-o literatură unde „Românul este născut poet"). Romanul este „forma cea mai bogată în posibilități", în crearea de personaje-mituri (încă absente în romanul românesc), în „instaurarea unei literaturi urbane reale", în autenticitate și creativitate („Se scrie mai bine, mai dens, și mai autentic românește"), în „încercarea de depășire în masă a preocupărilor și statuilor vechii lumi românești de dinainte de război"[25]. Mircea Eliade are în vedere în special romanul „critic", de „idei" și „probleme", în sensul prefeței la *Șantier* (1935) și al celorlalte teze românești amintite anterior. Cît privește eseul, el este (sau ar trebui să fie) expresia directă a tensiunii spirituale și ideologico-mesianice a generației sale. Numai că Mircea Eliade este mult prea lucid

[24] *Postilă arghezianã*, idem, III, 949, 7 decembrie 1927.

[25] *Romanul și eseul genuri preferate*, in: *Cuvîntul*, IX, 2870, 23 aprilie 1933; *Suflete moarte*, idem, IV, 995, 24 ianuarie 1928; *Fragmentarium*, pp. 84—85; *Scriitori*, in: *Cuvîntul*, IX, 2922, 15 iunie 1933.

să nu-și dea seama de realitate: gen prin definiție dificil, de maturitate, eseul românesc al epocii nu corespunde încă nici pe departe idealului său înalt. El a încăput pe mîini improvizate, tinere, neexperimentate. De unde reflexii foarte dure care nu și-au pierdut nici azi actualitatea: „Tinerii aceștia n-au muncit niciodată organizat, nu și-au făcut cele opt ore de bibliotecă pe zi, n-au învățat să lucreze cu fișe și cu tocul în mînă; n-au citit nici un text dificil". Evident, Mircea Eliade are perfectă dreptate: „Eseul este înainte de toate un gen creat prin refuz, un cristal obținut după imense eforturi de asimilare și dezasimilare. Nu spun că un tînăr este aprioric inapt să scrie eseuri. I se cere însă o muncă specializată, abrutizantă, de larvă, o prealabilă pierdere în texte și erudiție (să ne reamintim de elogiul filologiei și „erudiției", II, 7, n. n.) — muncă pe care foarte puțini dintre publiciștii noștri o dovedesc"[26]. Apariția și succesul genului sînt considerate totuși ca progrese[27]. Improvizația și jurnalismul literar, superficialitatea și compilația sînt însă respinse ca gesturi antiautentice, ca acte profund neorganice. Dar dacă ele n-au luat sfîrșit, de fapt, nici mai tîrziu, nu este încă o dovadă că anumite condiționări și etape istorice nu pot fi totuși sărite? Că voluntarismul mesianic nu rezolvă — nici ieri, nici azi — totul în cultură?

Bineînțeles, noile perspective ale culturii române nu sînt posibile fără eliberarea de complexe, de ceea ce Mircea Eliade înțelege prin „deprovincializare": depășirea spiritului minor și a izolării, situarea creației românești în perspectivă universală, cu toate schimbările de optică și de semnificații pe care o astfel de reorientare o impune (VI, 3). Este continuat și în această direcție spiritul vizionar și mesianic hasdeian de integrare, reabilitare și competiție europeană, de situare a istoriei

[26] *Romanul și eseul genuri preferate*, în: *Cuvîntul*, IX, 2870, 23 aprilie 1933.

[27] *Se tipăresc eseuri!*, în: *Cuvîntul*, IX, 2999, 31 august 1933.

poporului român alături de celelalte „istorii" europene, de proiectare universală a valorilor și eroilor români[28]. Și aceasta în ciuda marelui handicap al lipsei unui Ev Mediu, Umanism și Renașteri românești! Salvarea vine tot de la personalitatea fenomenului originar al culturii noastre arhaice (protoistoria care „ne așază pe picior de egalitate cu semințiile germanice și latine") și de la noile posibilități de valorificare ale unei astfel de tradiții spirituale cu rădăcinile în aceeași protoistorie: „Și dacă vom ști să profităm de egalitatea ce ni se oferă (continuă raționamentul Mircea Eliade, n. n.) — chiar dacă acest moment spiritual nu durează decît o generație, două — «prezența» noastră în cultura europeană va fi dobîndită"[29].

Este vorba de reorientarea, în primul rînd în spirit, a întregii noastre cercetări arheologice, istorice, etnografice și folclorice. Dar mai mult decît atît, de depășirea complexului de inferioritate și de dobîndirea convingerii active în principiul egalității culturilor: „O cultură asiatică sau una africană este *calitativ* tot atît de prețioasă ca o cultură europeană"[30]. Iar în interiorul culturii europene, să fie posibilă chiar și o afirmație ca aceasta, echivalentă cu o adevărată mutație revoluționară a conștiinței culturale românești. Ea trebuie înțeleasă în primul rînd ca o inversare demonstrativă a raportului tradițional de forțe: „Poate părea paradoxal ce spun, dar mie mi se pare că se scrie mai bine la București decît la Paris". Această afirmație se face în 1933, într-un articol cu titlu programatic: *Renaștere*[31], care spune tot. Se înțelege de la sine că deprovincializarea atrage după sine respingerea oricărei aserviri, oricărei „colonializări" culturale. Pentru a nu mai vorbi de cosmopolitismul ieftin. Din această cauză, fără să recomande

[28] *Introducere*, in: Bogdan-Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, I, p. XLIV.
[29] *Fragmentarium*, p. 39.
[30] *Cultura în provincie*, in: *Cuvîntul*, IX, p. 2841, 22 martie 1933.
[31] *Cuvîntul*, IX, 2985, 17 august 1933.

măsuri prohibitive de protecționism cultural, Mircea Eliade vede și el, pe drept cuvînt, în invazia în proporție de masă a romanului anglo-saxon modern, prin traduceri de serie industrială, o adevărată *Sincopă a literaturii românești*[32].

Depășirea europocentrismului în cultură și literatură este singulară în cultura română a epocii și Mircea Eliade nu-și poate legitimă poziția, am spune „exotică", decît dintr-o perspectivă riguros universalistă, care reduce la scara sa „provincială" întreaga cultură europeană. Este un raționament pe care l-au făcut și mari istorici de artă orientali, ca Ananda K. Coomaraswamy, care au denunțat cu vigoare prioritatea și exclusivismul punctului de vedere estetic european în istoria artei. El s-a format doar cu două-trei sute de ani în urmă și aplicat retroactiv întregii arte simbolice, tradiționale, acest punct de vedere se dovedește inoperant, „anormal și provincial"[33]. Actualitatea problemei devine cu atît mai acută în deceniile care au urmat celui de al doilea război mondial, cu răsturnările sale spectaculoase de ierarhii, centre de dominație și sfere de influență. Pentru a rămîne doar în domeniul strict literar-artistic, Mircea Eliade poate fi considerat, fără îndoială, drept unul din contemporanii și chiar precursorii spiritelor celor mai avansate și militante în acest domeniu: Etiemble și René Wellek în literatura comparată[34], Kenneth Clark în critica plastică[35]. Necesitatea ieșirii din provincialism continuă să se pună și azi, cu acuitate, în cultura română actuală, prin continuarea acțiunii lui Mircea Eliade la un alt

---

[32] *Universul literar*, 49, 10, 2 martie 1940.

[33] *The Philosophy of Medieval and Oriental Art*, în: *Zalmoxis*, I, 1938, p. 21; idem, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (New York, 1956), p. 30, 86, 126.

[34] Adrian Marino, *Le comparatisme militant d'Etiemble*, în: *La Nouvelle Revue Française*, no. 315, 1-er avril 1979, pp. 44—67; René Wellek, *Concepts of Criticism* (New Haven and London, 1965), p. 235.

[35] Kenneth Clark, *Provincialism* (London, 1962).

moment istoric, înarmați cu noi argumente și mijloace și într-un alt limbaj. Dar în același spirit de independență culturală, demnitate și emancipare spirituală românească[36].

Rolul de precursor imediat al lui Mircea Eliade — în primul rînd în cultura română a epocii — este și mai evident prin totalitatea ideilor sale despre ieșirea din izolare și necesitatea deprovincializării, integrării în universalitate, prezenței și afirmării culturii române în străinătate. Ne aflăm, fără îndoială, în fața celei mai energice „deschideri", celui mai stăruitor ideolog al „prezențelor românești" (a căror teorie modernă românească de fapt o inițiază) din deceniile trei și patru, continuată printr-o teorie generală a universalității și deprovincializării (VI, 3). Nu-i mai puțin adevărat că experiența internațională a lui Mircea Eliade depășea, în perioada 1926—1940, pe a tuturor criticilor români ai acestei perioade. De unde, o schimbare totală de limbaj și obiective, de nivel și sisteme de referință care era firesc să întîmpine neînțelegere și chiar ironie („V. Alexandrescu-Ureche", „specimen de erudiție exotică", „anglo-indieni"... infamanți, ridiculizați[37] etc.).

Tonul iritat și dezamăgit al celor mai multe din articolele programatice și polemice pe această temă ale lui Mircea Eliade dovedește că neînțelegerea, inerția și prejudecățile de care se lovea erau într-adevăr mari. Rezistență, totuși, firească într-un fel: experiența, programul și aspirațiile universalist-orientaliste ale lui Mircea Eliade nu puteau să nu apară confraților săi polemiști — iremediabil bucureșteni — decît „exotice"... Aceștia nu urmăreau nici aceleași obiective, n-aveau nici ace-

[36] Adrian Marino, *Independența intelectuală*, in: *Carnete europene* (Cluj-Napoca, 1976), pp. 42—46; Idem, *Român și European, Provincial și universal, Ieșirea din provincialism*, in: *Prezențe românești și realități europene* (București, 1978), pp. 31—43.

[37] Este deajuns să amintim doar de G. Călinescu, *D. Mircea Eliade critic*, in: *Adevărul literar și artistic*, XV, s. II, 818, 9 august 1936, pentru a ne da seama de acest decalaj de mentalitate și limbaj.

eași formație, nici aceleași aspirații, nici aceleași posibilități intelectuale. De unde un dialog foarte precar, de surzi. Deși progresele în acest domeniu au devenit între timp destul de mari, problema „prezențelor românești" începe de abia acum să fie înțeleasă în toată complexitatea sa. Din care cauză concepția lui Mircea Eliade se dovedește încă foarte actuală, cu valoare de referință.

B. P. Hasdeu n-a fost singurul, se înțelege, care a atacat frontal în secolul trecut spinoasa și mereu iritanta controversă (tradiționalism — occidentalism, *pro* sau *contra* Europei etc.), dar spiritul său este cel mai apropiat de viziunea lui Mircea Eliade. Acesta descoperă cu satisfacție în publicistica hasdeiană idei care-l anticipă din plin: „A sunat momentul ca să jucăm și noi un rol în Europa și să ne întărim înăuntru, făcîndu-ne respectați înafară" ca și pledoarii pentru *egalarea* și chiar *întrecerea* Europei etc.[38]. Acest mesianism confruntat cu realitatea a generat și produce mereu complexe, o continuă oscilare între iluzionare și dezarmare, idealism utopic și renunțare descurajată.

Mircea Eliade se află la faza cînd apele încep să se despartă, ceața să se împrăștie și activismul realist încearcă să găsească metodele cele mai practice. Acțiunea sa este simbolică pentru această evoluție. Dar cîtă amărăciune acumulată! „Trebuie să recunoaștem — constată și Mircea Eliade — că secolul XIX, ca și începutul secolului XX, a arătat o curiozitate mai susținută și mai sinceră față de oricare trib african sau australian (evident, pentru valoarea lor etnografică, sociologică), decît față de istoria României, Bulgariei sau Serbiei..."[39] Seria regretelor continuă și din direcția contrară, a izolării și provincializării regretabile: „Dezinteresarea cul-

[38] *Introducere*, in: Bogdan-Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, I, p. XLIV, XXXVIII.

[39] *Fragmentarium*, p. 35.

turii românești de problemele Orientului modern este desăvîrșită"[40], la congresul orientaliștilor de la Calcutta, din 1938, „numai noi, românii, am fost absenți"[41] etc.

Cum trebuie procedat? Politica traducerilor, în primul rînd, trebuie pusă pe noi baze, complet reorganizate. Să ținem seama, scrie Mircea Eliade în 1933, că „nici o operă literară românească, dar absolut nici una, n-a avut răsunet în străinătate". *Ion* și *Pădurea spînzuraților* ar fi putut totuși să joace un rol în „propaganda noastră literară în străinătate"[42]. Este o temă care revine mereu, aproape obsedant: „Cărțile noastre mari ori nu sînt traduse deloc, ori sînt traduse la întîmplare". Un proiect francez (B. Crémieux, Jacques Lassaigne) „a căzut baltă"[43]. O polemică, din 1938, în legătură cu literatura română în Italia, intră în detalii tehnice, dar esențiale: s-a tradus mult și fără nici un plan, de traducători care nu știu să scrie bine italienește, fără talent, „prost, adică pedant, profesoral, nefiresc", publicate la edituri mediocre, „muncă dezordonată, la întîmplare, fără criterii artistice"[44]. Nici în Franța nu stăm mai bine: „Pentru a nu știu cîta oară se pune iarăși problema traducerii autorilor români în limba franceză... Se dau interviuri, se numesc comisii, se cere părerea experților și, evident, nu se face nimic... Și asistăm azi la următorul paradox: noi, românii care consumăm aproape 10 la sută din producția anuală a tiparului francez și care, se știe, sîntem aliații frenetici ai marii Republici —

[40] *Un institut oriental*, în: *Cuvîntul*, XV, 3144, 14 februarie 1938.

[41] *Hokussai Bunko Shinkokai*, în: *Cuvîntul*, XV, 3141, 11 februarie 1938.

[42] *Traduceri din autori români*, în: *Cuvîntul*, IX, 2998, 30 august 1933.

[43] *Poezie populară în limba franceză*, în: *Cuvîntul*, XV, 3123, 24 ianuarie 1938.

[44] *Literatura română în Italia*, în: *Azi*, II, 4, 1938, pp. 857—859.

noi nu avem nici un roman românesc publicat în celebra colecție de traduceri «Feux croisés» de la Plon"[45].

Problema nu este totuși numai de politică și tehnică editorială, ci și de selectare, receptare, difuziune și validare a valorilor literare românești din partea străinătății, în baza unor criterii obiectiv-funcționale (occidentale sau internaționale). Este ceea ce Mircea Eliade își va da seama mai tîrziu, în străinătate, confruntat în mod direct, ca autor român ce redebutează într-o limbă străină, stabilește contacte personale cu cercurile literare și editoriale internaționale și poate deci intui — prin zeci de experiențe și confruntări directe — care sînt „șansele" reale etc. Drept urmare, mesianismul începe să fie mult temperat de luciditate. Căci, pe de o parte, receptarea unei literaturi se face totdeauna într-un context geopolitic și ideologic mult mai larg, prin evenimente de semnificație pur istorică, în care literatura nu joacă nici un rol, iar pe de alta nu mai poate satisface pe nimeni o recunoaștre pur formală, naivă, festiv-propagandistă, ci numai cea reală, autentică. „Și de-abia atunci vom putea interesa, în mod sincer și profund, Occidentul, a cărui atenție o jinduim atît". Mircea Eliade încă era convins, în 1962, că „nenorocul" ne-a surîs în ciuda „meritelor și sacrificiilor noastre istorice", „în ciuda producțiilor culturii românești moderne". „Neizbutind să ne traducem poeții, literatura românească n-a interesat"[46]. Sforțările lui Macedonski de cucerire a „gloriei europene" (de care ne-am ocupat noi înșine[47]) îi inspiră — și pe drept cuvînt — comentarii sceptice și dezabuzate: „Ce melancolie să vezi cum un mare poet aspiră la «gloria» pari-

[45] *Scriitori români peste hotare*, in: *Cuvîntul*, XV, 3122, 23 ianuarie 1938.

[46] *Cuvînt-înainte*, in: Cezar Racoveanu, *Omenia și „Frumusețea cea Dintîi"* (Freising, 1962), p. 8.

[47] Adrian Marino, *Viața lui Alexandru Macedonski* (București, 1965), pp. 425—459, passim.

ziană și să spere că două sau trei mici note semnate de necunoscuți vor face din el un al doilea d'Annunzio"[48]. Căci prudența trebuie să însoțească orice „prezență românească", de evaluat totdeauna fără nici o mistificare și iluzie.

Mircea Eliade aplică acest principiu și propriei sale opere care cunoaște în străinătate și realitățile dure ale insuccesului, așteptării, speranței incerte etc. Paginile din *Fragments d'un journal* unde se face un examen complet de conștiință al acestei dificile și uneori chiar dramatice confruntări[49] sînt instructive pentru toți autorii români actuali în curs de eliberare de orice „mituri" și complexe occidentale... Bineînțeles, universalizarea prin deprovincializare este necesară — atunci cînd există această conștiință — și în cazul operei individuale, care *poate* și *trebuie* să-și încerce validarea și printr-o recunoaștere internațională. Dar cu realism și prudență, cu luarea în considerare a tuturor factorilor obiectivi și valorici. Și mai ales cu respectarea principiului — care este și al lui Mircea Eliade — conform căruia „cel mai bun instrument de propagandă este *adevărul*. În același timp este și cel mai puțin costisitor..."[50]

Cît de evoluată este poziția lui Mircea Eliade ne dăm seama și prin comparație cu orientările dominante ale epocii de pînă la 1940, cînd mari critici ca E. Lovinescu și G. Călinescu erau total dezinteresați de problema circulației literaturii române în străinătate, inclusiv a propriei lor opere. Ba ultimul chiar susținea polemic că „universal este absolutul" și că „chestiunea răspîndirii e de ordin cu totul secundar și exterior și depinde numai de legile difuziunii"[51]. Pentru a nu mai aminti de condamnarea directă a lui Panait Istrati

---

[48] *Fragments d'un journal*, p. 554.

[49] *Op. cit.*, p. 167 etc.

[50] *Romana*, in: *Cuvîntul*, XV, 3169, 11 martie 1938.

[51] G. Călinescu, *Istoria literaturii române* (București, 1941), p. 869.

și C. Brâncuși, care au făcut carieră în străinătate. M. Dragomirescu, N. Iorga, V. Pârvan, dintre contemporanii imediați în epocă ai lui Mircea Eliade, au fost mult mai aproape de adevăr. Ca și lingviștii și filologii, ca Ovid Densusianu, Iorgu Iordan, Al. Rosetti, unii scriitori ca Ion Pillat etc. Teoria conform căreia universalul este doar „absolutul", indiferent dacă este transmis, comunicat, difuzat, receptat etc. trebuie declarată ceea ce este în realitate: nebulos metafizică, falsă, perimată și total străină de realitățile actuale, cînd cultura română este tot mai insistent chemată să comunice lumii toate valorile sale adevărate. Dealtfel politica actuală a „prezențelor românești" confirmă din plin ideile lui Mircea Eliade despre deprovincializare și afirmare literară internațională[52]. O reflexie recentă a lui Constantin Noica poate fi deasemenea amintită: „Cu istoria noastră, nu avem întotdeauna răsunetul cîtorva popoare mari, cu creația noastră de cultură, poate nu *încă;* dar cu rostirea l-am putea avea"[53]. Dacă, bineînțeles, această „rostire" își va pune — după cum sugerează și Mircea Eliade — și *„întrebarea justă . . ."*[54]

[52] Adrian Marino, *Prezențe românești și realități europene* (București, 1978), pp. 38—43.

[53] Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, p. 5.

[54] *Insula lui Enthanasius*, p. 199, 202.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VIII. HERMENEUTICA, CRITICA ȘI ISTORIA LITERARĂ

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Hermeneutica fiind ea însăși o teorie și o practică a criticii, aplicarea sa literară nu poate duce decît la reluarea principiilor de bază într-un plan de determinare și analiză literară. Ne întoarcem în felul acesta — și în cazul lui Mircea Eliade — la început, la condiția și funcția eminamente critică a hermeneuticii. Hermeneutica rupe cu mistica „intuiției" și a „gustului", a „impresiei" ca bază absolută a judecății de valoare, formulată într-o stare de cvasi-revelație: apare criticul estet și arată cu degetul: aceasta *este* operă de artă, aceasta *nu este* operă de artă etc. Critica literară este mai puțin instantanee și discriminatorie: o hermeneutică aplicată, o formă de *applicatio*, pentru a folosi vechea terminologie. Obiectul său este, cum știm, interpretarea și înțelegerea textelor literare. De unde o puternică deplasare, foarte vizibilă și în activitatea critică a lui Mircea Eliade, de la normativ spre descriptiv, morfologic și fenomenologic, de la disocierea și judecarea valorilor spre interpretarea lor, de la estetism și parafrază „creatoare" spre înțelegerea structurilor originare și semnificative ale operei.

Această critică nesubiectivă, neimpresionistă, „nejudecătorească", doar de „explicare" și „exegeză", aduce o notă

nouă, personală, în critica deceniilor trei și patru dominată de foiletonism și impresionism. La sfîrșitul analizelor noastre va reieși, credem, cu și mai mare claritate, că peisajul metodologic și critico-teoretic al epocii a fost mai bogat decît se cunoaște pînă acum și că alături de E. Lovinescu, G. Călinescu și ceilalți critici a existat și această orientare reprezentată de Mircea Eliade. Cu precizarea, deosebit de importantă, că ea aduce în același timp și o serie de elemente noi, moderne, cu valoare precursoare, uneori chiar pe plan internațional. În orice caz, cînd se va scrie o istorie comparată a teoriilor criticii literare românești se va vedea cu precizie că noi am fost „contemporani cu Europa" (mai mult decît prin alții) și prin acest program critic de tip special, tehnic, nebeletrist, deloc preocupat de „creație", de a „explica emoția" sau de a „provoca percepția". Pot fi citate și alte nume, inclusiv din sfera generală a studiilor literare: M. Dragomirescu, Tudor Vianu, Pius Servien etc., care „contestă" indirect primatul foiletonismului empiric și al impresionismului. El a fost o realitate vie, în special franceză, doar la sfîrșitul secolului XIX și la începutul celui următor, de unde a împrumutat-o și E. Lovinescu[1].

1. Critică, interpretare, înțelegere

Pentru a păstra dreapta măsură trebuie precizat că Mircea Eliade n-a fost un critic literar profesionist și că în ierarhia valorilor sale interioare creația trece mult înaintea criticii: „Aproape că nu mai e timp pentru critică. Au început oamenii să înțeleagă că nimic nu s-a creat în istoria omenirii prin

[1] Adrian Marino, *E. Lovinescu et les critiques impressionistes français*, in: *Cahiers roumains d'études littéraires*, 4/1978, pp. 9—21.

critică. Istoria nu înregistrează decît *creația*, afirmarea"[1]. El a făcut totuși — în faza sa românească — eseistică și critică literară despre scriitori și teme preferate. Nu ne interesează, în acest cadru, evaluarea activității critice globale a lui Mircea Eliade, ci doar precizarea conceptului său critic. Particularitățile și „originalitatea" sa, raportate mai ales la peisajul critic al epocii, sînt evidente.

Obiectivul esențial al hermeneuticii literare, definit în forma sa pe deplin cristalizată, este descifrarea „structurii universurilor imaginare revelate de diferite creații poetice"[2] și interpretarea „mesajului ascuns"[3] al unei narațiuni, opere etc. Nu este greu de observat că acest tip de critică perpetuează în forme moderne vechea teorie a interpretării „anagogice" sau „mistice", mesajul fiind conceput sub semnul „revelației" și „misterului", avînd un caracter, în ultimă analiză, „inițiatic".

Acest limbaj este doar în aparență esoteric. Ceea ce urmărește Mircea Eliade este aceeași descoperire, interpretare și înțelegere a unor sisteme de semnificații care legitimează întreaga hermeneutică a miturilor și simbolurilor. Metoda rămîne aceeași, doar obiectul se schimbă: opera literară și artistică. Explicarea urmărește, dincolo de orice analize formale, istorice, sociologice, ideologice etc., descoperirea „mesajului secret în opera marilor scriitori", „revelarea semnificațiilor secrete". Faptul nu este posibil dacă „nu le reintegrăm misterului de unde au fost desprinse"[4], dacă nu le restituim momentului și sistemului germinativ, structurii lor latente.

---

[1] *Fragmentarium*, p. 81; în același sens: *Soliloquii*, p. 80.
[2] *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 174.
[3] *Fragments d'un journal*, p. 550.
[4] *La nostalgie des origines*, p. 25; *Fragments d'un journal*, p. 232.

Statutul semnificației la Mircea Eliade — concept de minimă, dacă nu chiar de inexistentă circulație în critica românească de acum patru-cinci decenii — cere cîteva noi precizări. Caracterul său obiectiv, permanent și universal este subliniat, într-o formă concentrată și insistentă, ulterior: „Universurile imaginare reflectate în creațiile literare dezvăluie o adîncă și secretă semnificație, total independentă de valoarea artistică a operelor respective“[5]. Ceea ce echivalează cu a spune că semnificația are o valoare intrinsecă, autonomă. Ea acționează în funcție de propria sa structură, de propriul său sistem de referință și relații. Semnificația nu este nici „fidelă“ nici „infidelă“, nici „adevărată“, nici „falsă“ (ceea ce ar duce la recunoașterea și instaurarea unui obiectivism invers), ci numai pertinentă. Ea este validă, coerentă, în cadrul propriului său sistem de interpretare (sau cu o expresie actuală) de „lectură“. Acest tip de interpretare hermeneutică nu deformează, nu trădează și nu recreează nici un text și ține seamă de *toate* datele textului. Doar îl „descifrează“, conform gramaticii unui limbaj inteligibil și universal și al unei semantici obiective.

Din aceeași cauză, autorul nu deține în exclusivitate semnificația propriei opere. Interpretarea pe care o dă creației sale nu este nici exclusivă, nici preferențială. Chiar dacă el are dreptul să se explice (ceea ce Mircea Eliade și face, în legătură cu *Pe strada Mîntuleasa*, de pildă[6]), „nu avem dreptul să ne oprim la ceea ce autorii gîndesc despre propriile opere pentru a interpreta simbolul pe care acestea le implică“[7]. Cu atît mai mult cu cît libertatea și mecanismul interior al creației nu implică — în toate împrejurările — semnificații imanente limpezi: „Nu trebuie să se dea citito-

[5] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 73.
[6] *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 208—209.
[7] *Images et symboles*, p. 30.

rului o «istorie» perfect transparentă"[8]. Mircea Eliade respinge deci principiul „intenției" în interpretarea operei, problemă foarte dezbătută în critica anglo-saxonă actuală[9].

Semnificația literară este în același timp multiplă, polivalentă. Ne reîntîlnim cu o idee hermeneutică centrală, îndelung discutată și de Mircea Eliade atît în legătură cu structura sensului și semnificației (II, 3), cît și a simbolului (III 9 c). Se poate spune că dacă hermeneutica și interpretarea există, sînt necesare, faptul se datorește în primul rînd acestui fenomen. Semnificațiile literare sporesc prin aglutinare, suprapunere și recuperare: „Opera unui scriitor crește în valoare și își revendică aspecte necunoscute, mai ales prin creațiile și experiențele literare ulterioare. Balzac, bunăoară, a cîștigat enorm după apariția lui Proust"[10]. Dar, de cele mai multe ori intervine capacitatea intrinsecă inepuizabilă a operei. Mircea Eliade recitește cu pasiune *Bhâgavat-Gita* și constată: „Găsesc aici mereu o semnificație nouă, profundă"[11]. Doctrina operei profund semnificative este tipică artei tradiționale, constituind în același timp o calitate generală a operei de artă. Autoritățile lui Mircea Eliade sînt foarte precise și în acest punct[12]. El nici nu poate concepe existența unei arte abstracte, nesemnificative, prin definiție antiumaniste: „A fi om înseamnă a căuta semnificația și valoarea, a o inventa, proiecta, reinventa". De aici și respingerea unei anumite arte moderne total sterilizate[13].

---

[8] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 62.

[9] De ex., W. K. Wimsatt, *The Intentional Fallacy*, in: *The Verbal Icon* (University of Kentucky Press, 1954), pp. 3—18.

[10] *Fragmentarium*, p. 110.

[11] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 193.

[12] Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (New York, 1956), p. 31; idem, *The Dance of Shiva* (New Delhi, 1974), p. 68.

[13] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 191.

Existența semnificațiilor multiple duce la necesitatea criticii plurale, altfel spus a interpretării sau criticii „totale". Conceptul este în genere greșit înțeles (și combătut) ca o epuizare sau rezolvare definitivă a tuturor punctelor de vedere posibile despre o operă, cînd înțelesul său specific este de fapt diametral opus. Mircea Eliade știe și el că literatura implică o triplă perspectivă: critică (= „opera ca univers autonom cu legi și structuri proprii"), estetică (= „valorile operei poetice"), filozofică (= „mesajul secret"). Chiar dacă acest program nu este nici sistematizat, nici de o perfectă stabilitate de limbaj, există fără îndoială „o continuitate și o solidaritate între opera de istoric și sociolog al literaturii, a criticului și esteticianului". Ea este consecința unei întregi orientări spre universalitate, spre integrarea în exegeză și interpretare a mai multor științe complementare: „Circulația, asimilarea și evaluarea unei opere literare prezintă probleme pe care nici o disciplină nu le poate rezolva *ea singură*"[14]. Viziunea critico-hermeneutică a lui Mircea Eliade este interdisciplinară.

Asimilarea criticii cu opera de „interpretare" a devenit, pe o latură, și un loc comun al „noii critici". Nu același lucru s-ar putea spune însă și despre perioada de formare și modul de exprimare al acestor idei. Multe dintre ele nici nu apar în contexte de teorie și critică literară propriu-zise, ci în articole de teorie hermeneutică generală, indiciu despre adevărata lor geneză. Ceea ce nu înseamnă că nu se pot nota o serie întreagă de analogii evidente: critica — o lungă conotație sau o suită deschisă de semnificații; creația critică — invenție continuă de semnificații și capacitate de stimulare[15]; evaluarea critică se confundă cu însuși procesul inter-

[14] *La nostalgie des origines*, pp. 24—25.

[15] *Magie și metapsihică*, în: *Cuvîntul*, III, 786, 17 iunie 1927.

pretării; explicarea operei prin raportare la ideea centrală și logica operei etc.

Toate aceste considerente readuc în discuție problema esențială a înțelegerii (II, 4), care presupune un proces analitic-rațional, dar și unul eminamente creator, de continuitate a activității imaginare și deci de omologare a „imaginațiilor" arhaice prin cele noi, moderne. O carte trebuie mai presus de orice să fie înțeleasă. Chiar atunci cînd cititorul nu este competent, el *poate* și *trebuie* să gîndească asupra „soluției" cărții pe care a citit-o. S-o articuleze unui „sistem" de reflexie și de referințe. Să-i priceapă sensul, „logica"[16] și orientarea. Ca să-ți placă o operă de artă, ea trebuie deci mai întîi să fie înțeleasă: „Nici un moment artistic asiatic n-a fost «savurat» pînă n-a fost «înțeles». Templele indiene, bunăoară, au fost multă vreme privite ca un perfect exemplu de «artă barbară». A trebuit să se înțeleagă întîi canoanele esteticii indiene — dealtfel foarte coerente și inteligibile — pentru ca arhitectura și sculptura indiană «să placă»"[17]. Despre actul hermeneutic al înțelegerii se vorbește în critica europeană cel puțin de la Schleiermacher[18] și Mircea Eliade continuă aceeași tradiție.

Scopul criticii hermeneuticii este de a face înțeleasă opera: „Scrutează elementele, structura, forma. Înțelege opera de artă. Și o explică, deci..."[19] Sau: „Se cere *spiritul* cărții, adică substanța ei intimă, tradusă în vocabular propriu, ori-

---

[16] Cf. și Ananda K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*, pp. 100—101.

[17] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 46; *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 7; *Insula lui Euthanasius*, p. 7, 139.

[18] Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*... Nachweise von Heinz Kimmerle (Heidelberg, 1968), pp. 20—23, 32.

[19] *Criticul*, în: *Cuvîntul*, III, 678, 6 februarie 1927.

ginile ei și influențele[20]. Această activitate depășește simpla „plăcere" literară, „provocarea percepției", „recreația" și celelalte obiective impresionist-beletriste. Ele nu epuizează niciodată realitatea textului care spune totdeauna „ceva" supraformal și supra-emoțional; el cere în primul rînd să fie „înțeles". Și pentru aceasta, textul are nevoie să fie pătruns din interior, prin transpunere și simpatie: „Mi se pare că nu se poate aprecia o operă decît simpatizînd-o", observă Mircea Eliade încă din tinerețe[21]. Apropierea simpatetică echivalează cu un act de participare și „iubire", nu sentimentală, ci intelectuală, un *amor intellectualis* laicizat. Noțiunea a fost combătută și criticată prin bagatelizare, chiar trivializare[22]. Ea exprimă totuși o realitate interioară și Mircea Eliade nu ezită să-i amintească eficiența critică: „Dante este un foarte mare poet, evident, și pentru a-l înțelege trebuie să *iubești* poezia și, mai ales, să cunoști adînc imensul său univers poetic"[23]. Se amintește totuși și de „contemplarea" operei de artă ca formă de „recreare" și „actualizare"[24]. Chiar dacă Mircea Eliade nu merge pînă la identificarea interpretării și înțelegerii ca o interdependență a credinței și înțelegerii intelectuale *(Crede ut intelligas, intellige ut credas)*, conform doctrinei estetice tradiționale medievale, el pune un mare accent pe „simțire" și „înțelegere". Aceste acte fuzionează atît orizontul interpretului actual, cît și al operei istoric situate[25]. Istoricismul și relativismul sînt astfel depășite în

---

[20] *„Cărți reprezentative în viața omenirii"*, in: *Cuvîntul*, IV, 1228, 23 septembrie 1928.

[21] *Jurnal florentin*, idem, III, 754, 8 mai 1927.

[22] G. Călinescu, *Istoria literaturii române* (București, 1941), p. 878.

[23] *L'épreuve du labyrinthe*, pp. 170—171.

[24] *Adrian Maniu, „Meșterul"*, in: *Cuvîntul*, III, 775, 3 iunie 1927.

[25] Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, p. 23, 53; idem, *The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art*, in: *Zalmoxis*, I (1938), p. 49.

critică[26]. Actul înțelegerii estetice absoarbe și actualizează întreaga tradiție istorică.

Criteriile interpretării și înțelegerii critice aparțin, firește, cercului hermeneutic și circuitelor sale, într-o perspectivă „fenomenologică" (II, 11). Mai precis: a specificului poetico-literar, în funcție de „criteriile operei de artă", „singurele valabile, cele estetice"[27]. Precizarea apare într-o polemică în jurul „pornografiei" în artă și poziția lui Mircea Eliade nu diferă, în acest punct, de întreaga noastră critică estetică de tradiție maioresciană, reprezentată în epocă în special de E. Lovinescu.

Mircea Eliade tinde și în domeniul literar să disocieze, dar și să asocieze perspectiva fenomenologică și istorică, analiza structurilor și a conținutului istoric. El știe că studiul psihologiei unui autor și a dimensiunii istorice a operei sale nu sînt suficiente pentru „a descoperi și explica valorile universurilor poetice". Este necesar ca opera să fie „studiată în ea însăși". În consecință, „o întreagă exegeză urmează a fi făcută după ce istoricul literaturii și-a încheiat misiunea cînd intervine criticul literar. El este cel ce abordează opera ca univers autonom cu legi și structuri proprii"[28]. Mircea Eliade mai știe că „hermeneutica operelor literare" are ca postulat de bază considerarea operelor „în propriul plan de referință, în universul lor particular". Principiu esențial, care scutește pe orice critic de erori flagrante: nu se pot scoate, de pildă, principii de poetică clasică (așa cum face, de ex., G. Călinescu, în *Curs de poezie*), dintr-o poezie a cărei poetică explicită și implicită este fundamental anticlasică: poezia de avangardă. Planul său referențial, programatic, specific,

[26] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1973), p. XVI.

[27] *Criteriile operei de artă*, in: *Vremea*, X, 487, 16 mai 1937.

[28] *Insula lui Euthanasius*, p. 152; *La nostalgie des origines*, p. 25.

este prin definiție antitradițional, antiacademic, anticlasic. Descoperirea și înțelegerea semnificațiilor nu poate fi deasemenea posibilă dacă opera de artă nu „este considerată ca o creație autonomă, adică în măsura în care acceptăm modul său de a fi — acela de *creație* artistică — și n-o reducem la unul din elementele sale constitutive (în cazul poemului: sunet, vocabular, structură lingvistică)", sau la una din funcțiile sale extrinsece (mesaj, document sociologic, etnografic etc.)[29]. „Descrierea fenomenului poetic ca atare" presupune demonstrarea „diferenței esențiale între limbajul poetic și cel utilitar, cotidian"[30]. Marile opere poetice nu pot fi judecate „după justețea lor istorică, preceptele lor morale sau implicațiile lor filozofice"[31].

Se înțelege de la sine că toate principiile și detaliile tehnice ale unei astfel de metode critice pot fi regăsite și deduse din întreaga analiză a hermeneuticii lui Mircea Eliade întreprinsă pînă acum. Și în critica literară funcționează circuitele[32] descrise mai sus (III), cu particularități inevitabile, dar neesențiale. În cîteva împrejurări, referințele la opera literară sînt directe și pe deplin concludente. Relația *tot/parte* (III, 6), de pildă, își dovedește încă odată eficiența atunci cînd explică semnificația unor fragmente neinspirate prin raportare la totalitatea unei opere de geniu. Un aspect în aparență paradoxal, cum ar fi „simpatia" lui Dumnezeu pentru Mefisto, nu poate fi înțeles decît prin „integrare în ansamblul operei lui Goethe". Descoperirea semnificației unei opere poate explica și salva semnificația întregii opere anterioare a autorului[33] etc.

---

[29] *La nostalgie des origines*, pp. 26—27.

[30] *Le sacré et le profane*, p. 19.

[31] *Le mythe de l'alchimie*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 157.

[32] Adrian Marino, *Critica ideilor literare* (Cluj, 1974), pp. 233—310.

[33] *Fragmentarium*, p. 13; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 96; *Fragments d'un journal*, p. 167.

Exigența considerării operei în totalitate și ca totalitate pleacă și de la o experiență dublată de o necesitate personală. Dacă Mircea Eliade n-a înțeles bine pe Bataille, aceasta se datorează faptului, după cum mărturisește, „că nu l-am prins încă în întregime"[34]. În ceea ce-l privește, dacă ar scrie într-o zi o „interpretare" a propriei sale opere, el ar arăta că „există o unitate fundamentală a tuturor lucrărilor mele". „Doar ansamblul scrierilor mele poate revela semnificația activității mele", chiar dacă nu tot ce a scris este integrat într-o „schemă sistematică"[35]. Este ceea ce am încercat și noi în lucrarea de față, consecventă acelorași principii metodologice. Se pune întrebarea — care vine mereu în mod inevitabil: cîți îl aplică efectiv din cei ce scriu — în țară și străinătate — despre Mircea Eliade: fragmentar, în baza unei singure opere neintegrate schemei generale? Mircea Eliade recomandă mereu lectura integrală a unei opere „de la început și pînă la sfîrșit" și apoi *consultarea* sa analitică. O lucrare „trebuie judecată ca o totalitate și nu dintr-un punct de vedere particular"...[36] Ceea ce scoate în evidență, încă odată, superioritatea sintezei asupra analizei, necesitatea principiului monografic, precaritatea criticii fragmentare etc. Adevărat truism al criticii hermeneutice, acceptat pe scara cea mai largă de la Leo Spitzer la Jean Starobinski și Jean Rousset[37], reactualizarea principiului totalității prin Mircea Eliade își păstrează și în critica românească actuală întreaga actualitate.

---

[34] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 109.

[35] *Fragments d'un journal*, p. 400; *L'épreuve du labyrinthe*, p. 213; *Preface*, in: *Mythes. Rites. Symbols. A Mircea Eliade Reader*, Ed. by Wendell C. Beane and William S. Doty (New York, 1976), p. XVIII.

[36] *Preface*, in: *From Primitive to Zen* (London, 1967), p. V, VII.

[37] Un exemplu recent: *Le mythe de Don Juan* (Paris, 1978), p. 10: „a raporta fiecare unitate la totalitatea sistemului donjuanesc".

Relația *trecut/prezent* (III, 7\ rezolvă la rîndul său problema actualizării textelor arhaice, a recuperării lor prin tehnica lecturii simultane, asupra căreia vom reveni. Rolul hermeneutic al înțelegerii care recuperează este limpede: medierea dintre trecut și prezent, actualitate și tradiție[38], operație necesară deopotrivă criticii și istoriei literare, de artă etc. Brâncuși, de pildă, este înțeles prin „emoțiile și inspirația unui artist al timpurilor arhaice", „neolitice"[39]. Situarea în perspectivă istorică reprezintă dealtfel încă o formă a recunoașterii specificului unei opere sau grup de opere. În cazul artelor care aparțin culturilor tradiționale, această raportare este riguros indispensabilă[40].

În critica actuală, interpretarea se confundă adesea cu actul lecturii, concepută ca un gest liber de parcurgere și demontare a textului. Ea are și tendința să se confunde cu o teorie neoretorică a „lecturii"[41]. Aceste idei au pătruns, firește, și în publicistica noastră contemporană, dar în deceniile trei și patru conceptul de „lectură" era încă foarte puțin folosit și textele citabile sînt o raritate. Mircea Eliade acordă totuși lecturii o importanță deosebită. El are în tinerețe chiar intenția să scrie „o introducere în tehnica și voluptatea cetitului", proiect firesc la un mare cititor. Ulterior apare și ideea de „*distracție* prin excelență"[42]. Dar ea este ambiguă, căci amuzamentului, „omorîrii timpului", i se adaugă și alte funcții mult mai profunde.

---

[38] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 47; *Le problème de la conscience historique*, tr. fr. (Louvain-Paris, 1963), p. 69.

[39] *Brâncuși et les mythologies*, în: *Témoignages sur Brâncuși* (Paris, 1967), p. 13.

[40] Ananda K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art* (New York, 1956), p. 35, 46.

[41] Un exemplu: Michel Charles, *Rhétorique de la lecture* (Paris, 1977).

[42] *Oceanografie*, p. 7; *Mythes, rêves et mystères*, p. 34.

Considerarea lecturii ca o inițiere în tradițiile, normele și spiritualitatea artei arhaice și orientale constituie o condiție de bază a interpretării și înțelegerii acestui tip de artă[43]. Este chiar forma specifică prin care textele vechi, orientale etc. devin accesibile. Lectura critică actuală repetă același gest de inițiere, ceea ce o scoate din simpla reacție empirico-informativă în fața textului. Lectura constituie de fapt un instrument de cunoaștere. El se poate dubla — după Mircea Eliade — și de un adevărat manual de înțelepciune. *Cărți pascale sau despre necesitatea unui manual al perfectului cititor* propune un astfel de program „de ordin intim", care „să ne ajute să creștem, să înaintăm, să ne ajute..."[44] *Despre o etică a „puterii"* pleacă de la aceeași idee[45]. Funcția mitologico-existențială a lecturii, bine pusă în lumină de Mircea Eliade, răspunde necesității de evaziune, de „ieșire din timp" a umanității, înlocuiește recitarea mitului, proiectează pe individ dincolo de durata sa personală, integrîndu-l altor ritmuri, făcîndu-l să trăiască o altă „istorie"[46].

Dar lectura și relectura păstrează și funcții critice specifice: descifrarea de semnificații, operație ce depășește „lectura curentă" prin concentrare și atenție minuțioasă care relevă „sensuri inaccesibile cititorului obișnuit". Intervine și o tehnică insidioasă a producerii semnificației justificată în special de existența operelor voit obscure, ilizibile, în sensul a ceea ce un Joyce, de pildă, cerea de la critică: „De ce ați scris astfel această carte? Pentru a da o ocupație criticilor timp de trei sute de ani"[47]. Lectura devine o profesiune, o

[43] *Insula lui Euthanasius*, p. 139, 142.

[44] *Fragmentarium*, pp. 77—80.

[45] *Insula lui Euthanasius*, pp. 180—181.

[46] *Le sacré et le profane*, p. 174; *Naissances mystiques*, p. 272; *Mythes, rêves et mystères*, p. 34.

[47] *Insula lui Euthanasius*, p. 60; *Fragments d'un journal*, p. 398.

instituție literară și o instanță de înaltă specializare a polivalenței semantice.

Analiza poate continua și în sensul demonstrării caracterului „creator" al acestei hermeneutici literare, mai întîi în sensul propriu al cuvîntului, de elaborare a unor opere critice de interpretare (V, 1). Orice lectură critică (= interpretare) reface condiția semnificativă a textelor: „O carte reprezentativă se *reconstruiește* nu se rezumă"[48]. Doar că noțiunea de „creație critică" are în această perspectivă un înțeles total deosebit de concepția beletristo-impresionistă a „re-creației" critice, de „creație pe marginea altei creații". Concepție estetizantă și mai ales eminamente tautologică: ce justificare hermeneutică și ce interes poate să prezinte gestul de a reface, repeta sau parafraza *aceeași* creație? Psihologic, gestul poate fi adesea înțeles, înțelegerea critică a textului nu progresează însă cu un pas. Critica duplicat al creației anulează de fapt autonomia criticii, absorbită în același act creator. Disocierea precisă între cunoașterea („raționalizarea") semnificației artei, re-creația prin contemplare și capacitatea de a simți „frumusețea" este cunoscută încă de estetica indiană[49]. Adevărata creație hermeneutică este însă străină de veleitățile „artiste" pe care le consideră secunde, minore și perimate.

Să amintim, în sfîrșit, în prelungirea ideilor lui Mircea Eliade, și aspectul „hermeneuticii creatoare" (V, 2) ca formă și posibilitate de „transformare" interioară a criticului[50]. Acesta se dezvoltă spiritual, „crește", își realizează și adîncește personalitatea, inclusiv prin asimilarea noilor înțelegeri ale literaturii[51].

---

[48] „*Cărți reprezentative în viața omenirii*", în: *Cuvîntul*, IV, 1228, 23 septembrie 1928.

[49] Ananda K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*, p. 68.

[50] Adrian Marino, *op. cit.*, pp. 255—260.

[51] *La nostalgie des origines*, pp. 131—132.

2. Critica „profunzimilor"

Există la Mircea Eliade și o serie de elemente substanțial înrudite (și uneori chiar identice) cu o direcție importantă a „noii critici" actuale: critica „profunzimilor" de inspirație psihanalitică. Este, fără îndoială, unul din aspectele cele mai personale ale criticii lui Mircea Eliade, pentru a nu spune și cele mai „noi" prin raportare la nivelul și orientarea criticii noastre curente (nu numai din deceniile trei și patru). Obiectivul acestei noi critici, de tip genetic, urmărește punerea în lumină și interpretarea (explicarea) 1. structurilor antropologico-artistice ale „personalității inconștiente" sau „eului profund" al autorilor; 2. cristalizarea și sublimarea lor în structuri literare; 3. prelungirea structurilor inconștiente în conștiința cititorului actual și, în genere, în spiritul omului modern. Investigația este îndreptată spre izvoarele interioare, „profunde", ale creației, spre momentul „originar" (individual și colectiv) al literaturii și artei. La Mircea Eliade această formă de „nostalgie a originilor" este evidentă.

Apelul la discipline antropologice și psihologice este aproape cu totul neobișnuit în critica românească a epocii. Mircea Eliade își exprimă totuși surprinderea că dintre toți criticii români („și poate chiar europeni") doar H. Sanielevici „se interesează cu pasiune de problema raselor". Ea ar da un criteriu de încadrare, clasificare și explicație cauzală: „După cum critica literară disociază operele și le regrupează după *tipuri*, după familii — tot așa rasiologia disociază conglomerate în sînul aceleiași comunități, încearcă să le precizeze fizionomia, axele istorice, forțele plăzmuitoare"[1]. Mai tîrziu, Mircea Eliade face apel cu destulă insistență dacă nu la psiha-

[1] *Fragmentarium*, pp. 111—112.

nalizã, la „psihologia profunzimilor" în orice caz. Principiul director este cã *„psyché-ul* uman are o istorie și cã, prin urmare, el nu poate fi explicat integral numai prin studiul situației sale psihologice actuale. În schimb, întreaga sa istorie și chiar preistorie pot fi încã descifrate în ceea ce Mircea Eliade numește „actualitatea psihicã"[2]. Psihologii profunzimilor studiazã — la rîndul lor — „structura simbolurilor și a scenariilor miturilor pentru a surpinde dinamismul inconștientului"[3]. Simbolurile latente și mesajele lor scapã controlului conștiinței, iar funcțiile lor nu se consumã, toate, în planul vieții diurne și al activitãților conștiente[4]. De unde încercarea de rederulare inversã a filmului sufletesc: de la momentul și formele sale actuale de expresie spre momentele și fazele incipient-primordiale de cristalizare.

Se poate aminti ca termen de comparație cã prima lucrare românească de psihanalizã datează din 1927[5], iar primul studiu de psihanalizã literarã din 1932[6]. Combãtut dealtfel cu violență în baza principiului cã: „Psihanaliza urmãrește descoperirea complexelor subconștiente, pe dedesubtul afecțiunilor și impulsurilor noastre, în vreme ce opera de artã este un produs al conștiinței pure"[7] (ceea ce, în treacãt fie spus, este cu totul fals). Nu stã totuși în intenția noastrã de a anexa în vreun fel pe Mircea Eliade psihanalizei, ci doar de a indica una din sursele, sau poate mai bine spus, convergențele reflexiei sale critico-literare.

---

[2] *Mythes, rêves et mystères,* p. 61.

[3] *Méphistophélès et l'Adrogyne,* p. 12.

[4] *Architecture sacrée et symbolisme,* in: *L'Herne,* 33/1978, p. 142.

[5] Ion Popescu-Sibiu, *Doctrina lui Freud,* Teză de doctorat în medicinã, Iași, 1927.

[6] Dr. C. Vlad, *Eminescu din punct de vedere psihanalitic* (București, 1932).

[7] G. C.(ălinescu), „Cãrți și reviste", in: *Adevãrul literar și artistic,* XII, 631, 8 ianuarie 1933.

Nu poate fi negat, pe de altă parte, că psihanaliza contribuie într-o largă măsură la descifrarea psihologiei „abisale", la explicarea valorilor gnoseologice ale producției imaginarului, care pînă atunci erau considerate ca „opace și goale de sens"[8]. Ori de cîte ori Mircea Eliade vorbește de „obsesiile" care nu sînt întîmplătoare în opera unui mare poet, de stadiile pre-istorice, pre-raționale ale creativității umane[9], psihanaliza este implicată într-o formă sau alta. Fie și numai prin integrarea unui vast domeniu de investigație literară, prin posibilitatea de interpretare a expresiilor simbolice ale inconștientului, a sensului latent acoperit de cel manifest în construcțiile imaginare. Este sigur că Mircea Eliade identifică într-o oarecare măsură zona „originară" a creațiilor spirituale și în interiorul spațiului psihanalitic.

Istoria religiilor consolidează și mai mult perspectiva „abisală" a universului imaginar reflectat în opera literară. Prin hermeneutica de acest tip, „criticul literar poate profita de pe urma descoperirii unor lumi de semnificații uitate, denaturate sau neglijate"[10]. Există dealtfel „cazuri cînd numai istoricul religiilor poate să descopere o semnificație ocultă într-o creație artistică veche sau modernă". De pildă, surprinzătoare analogii între *Ulysses* de Joyce și anumite mituri australiene. Interpretarea operei literare în această perspectivă contribuie la „înțelegerea" unor autori atît de diferiți ca Jules Verne și Gérard de Nerval, Novalis și Garcia Lorca[11]. Mircea Eliade aprobă din plin tendința manifestată mai ales în critica literară americană a ultimei generații de a regăsi *patterns* și mituri de inițiere în anumite romane, de a căuta

[8] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 73.

[9] *Insula lui Euthanasius*, p. 12; *Brâncuși et les mytologies*, pp. 14—15.

[10] *La nostalige des origines*, p. 13.

[11] *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 12—13.

în ficțiuni literare „teme de inițiere, sacrificii, arhetipuri mitice"[12]. Analiza în detalii a contribuției criticii literare de inspirație psihanalitică la descifrarea unor teme inițiatice într-o serie de creații literare este întreprinsă în același spirit[13]. Intenția programatică este de a demonstra că această interpretare conferă nu numai o nouă dimensiune semnificativă operei (ceea ce în definitiv propune orice interpretare), ci de a pune în lumină îndeosebi semnificația majoră, centrală sau dominantă a unei opere sau grup de opere. Ceea ce dă o altă orientare și un alt conținut descifrării hermeneutice.

Se știe încă destul de puțin că Mircea Eliade a „mizat" pe critica literară și din intenția de a o regenera prin propria sa operă: „Mi-ar plăcea mult — declară el — ca această carte, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, să fie citită de poeți, dramaturgi, *critici literari* (s. n.), pictori. Cine știe dacă ei n-ar profita mai mult de pe urma lecturii sale decît orientaliștii și istoricii religiei . . .?"[14] Această speranță — care ascunde și un „mesaj" secret, „inițiatic" — se bazează pe trei argumente:

1. Numai critica „profunzimilor" are acces la universurile spirituale primordiale ale artei arhaice și extraeuropene, deoarece ea singură poate să dezvăluie izvorul fenomenului liric-extatic (șamanismul), validitatea metafizică a artei indiene[15] etc. Raza de investigație a criticii crește în felul acesta enorm în extensiune și adîncime.

2. Numai acest tip de critică poate să dezvăluie sensurile secrete ale operei de artă, infrastructura sa mitico-simbolică

---

[12] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 159.

[13] *La nostalgie des origines*, pp. 241—245; *Fragments d'un journal*, pp. 280—281.

[14] *Fragments d'un journal*, p. 106.

[15] *Insula lui Euthanasius*, p. 309.

și sensul experiențelor aparent „fără semnificație" ale artei moderne. Distrugerea totală preconizată de avangardă reeditează de fapt, cum știm, mitul apocaliptic al „sfîrșitului lumii", reînnoirea timpului la Proust „redescoperă" mitul eternei reîntoarceri, anti-arta modernă programatic ininteligibilă sugerează posibilitatea unei gnoze inițiatice[16] etc. Solidarizarea *întregului* domeniu arhaic, de la ultra-arhaic la ultramodern, devine așadar posibilă în jurul unui sistem universal de semnificații unitare. El poate fi explorat de sus și pînă jos la toate nivelele și în toate manifestările sale.

3. Numai acest tip de critică poate să ierarhizeze obiectiv universul semnificațiilor unei opere în funcție de sensurile spirituale cele mai profunde ale situației existențiale a omului în Cosmos și să explice uimitoarea lor varietate imagistică. Literatura indiană, pentru a da un exemplu, „folosește fără deosebire imaginile legăturii, înlănțuirii captivității, uitării, beției somnului, nașterii, pentru a da semnificație condiției umane"[17].

Se știe la fel de puțin și de faptul că acest „sistem" critic este în esență încheiat *înainte* de 1940, ceea ce situează cu și mai mare precizie poziția lui Mircea Eliade față de „noua critică" a „profunzimilor". El vorbește (încă din 1939) de „*amintirile imemoriale* care zac în sufletul tuturor oamenilor" și care irup necontrolabil și în opera scriitorilor, de rolul „motivelor" centrale în toate fragmentele unei opere literare, analog funcției miturilor centrale dintr-o civilizație sau epocă de cultură, care „ne ajută să stabilim pe de o parte autenticitatea operei, iar pe de alta, unghiul sub care ea trebuie privită ca să ni se arate în toată plinătatea și frumusețea

[16] *Aspects du mythe*, p. 94, 228; *Fragments d'un journal*, p. 390.
[17] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, p. 49.

lor"[18]. El subliniază — de pe atunci — intervenţia latentă a simbolului într-o operă pe care o „organizează cu o coerenţă proprie, cu o «logică» ascunsă". „Aceste simboluri centrale coboară „dintr-o zonă extraraţională, pe care o putem sau nu numi inconştient (căci se înţeleg foarte multe prin acest cuvînt)". Prin urmare: „Adîncind şi luminînd simbolul central al unei opere de artă, facilităm înţelegerea şi desfătarea ei, realizînd condiţiile optime ale unei desăvîrşite contemplaţii estetice . . ."[19]

Este deajuns să ne reamintim de o serie de articole şi studii culese în *Fragmentarium* şi *Insula lui Euthanasius*, inclusiv despre Eminescu, pentru a ne da seama că premisele criticii lui Mircea Eliade datează din această perioadă, deci înafara oricărei mode culturale actuale. Dacă la toate acestea se adaugă şi denunţarea „alexandrismului" aşa-numitei „noii critici", pasionată de obscurităţile lui Joyce, ale „noului roman" etc.[20], putem măsura şi mai bine întreaga distanţă pe care Mircea Eliade o ia faţă de formalismul semiotico-structuralist actual. Situarea sa exactă începe, în străinătate, să se realizeze prin formule precum: „critică iniţiatică"[21], „lecturi mitocritice"[22], „antropologia profunzimilor"[23]. Ceea ce, bineînţeles, nu scuteşte critica noastră de aceeaşi operaţie, poate cu şi mai mare îndreptăţire.

---

[18] *Insula lui Euthanasius*, p. 7, 20, 21, 26; *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, in: *Zalmoxis*, II, 1, 1929, p. 78; în acelaşi sens, ulterior (1952), *Images et symboles*, p. 30.

[19] *Insula lui Euthanasius*, pp. 17—18.

[20] *Fragments d'un journal*, p. 378, 538.

[21] Jean Biès, *Chamanisme et littérature*, in: *L'Herne*, 33/1978, p. 338—339.

[22] Simone Vierne, *La littérature sous la lumière des mythes*, idem, p. 354.

[23] Gilbert Durand, *Eliade ou l'anthropologie profonde*, idem, pp. 92—96.

Nu trebuie totuși să se înțeleagă că nu există și influențe, afinități și coincidențe precise între concepția critică a lui Mircea Eliade și o serie de direcții contemporane, unele înrudite pînă la identitate. Hermeneutica actuală recunoaște semnificația originară religioasă a operei de artă, necesitatea și posibilitatea descifrării semnificațiilor religioase a stilurilor artistice, pentru a nu mai aminti de resurgența simbolurilor arhaice[24] etc. Este în același timp evident că întreaga acțiune a lui Mircea Eliade se încadrează în totalitatea eforturilor contemporane de apropiere a criticii literare de antropologia culturală și critica mitologică. Referințele sînt numeroase, sistematizate, numele lui Mircea Eliade este citat[25]. Aceeași observație se poate face și despre critica arhetipală de la Maud Bodkin (amintită anterior și de Mircea Eliade), pînă la Northrop Frye[26] și critica psihanalitică. Așa-zisele „complexe originare" și „complexe de cultură" ale lui Gaston Bachelard („atitudini nereflectate", „imagini favorite", „proiecțiile sufletului obscur" etc.) pot fi considerate chiar printre izvoarele directe ale lui Mircea Eliade[27]. Există dealtfel afi-

[24] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1973), p. 159); Paul Tillich, *Théologie de la culture*, tr. fr. (Paris, 1968), pp. 85—88; Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris, 1969), p. 118.

[25] Haskell M. Block, *Cultural Anthropology and Contemporary Literary Criticism*, in: *Myth and Literature*, ed. by John B. Vickery (Lincoln, 1969), pp. 129—136; Joseph Strelka, *Methodologie der Litteraturwissenschaft* (Tübingen, 1978), p. 144, 285, 292—295; Wallace W. Douglas, *The Meaning of „Myth" in Modern Criticism*, in: *Myth and Literature*, pp. 119—128; K. K. Ruthven, *Myth* (London, 1976), p. 75, 77.

[26] *La nostalgie des origines*, p. 242; Northrop Frye, *The Archetypes in Literature*, in: *Fables of Identity* (New York, 1968), p. 17, 19; Mircea Eliade termen de referință la: Joseph H. Bourque, *Latent Symbol and Balzac's „Le Père Goriot"*, in: *Symposium*, 4/1978, p. 278.

[27] Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, 1942 (Paris, 1966), pp. 25—26.

nităţi şi analogii transparente între metoda sa hermeneutică, critica psihanalitică a limbajului simbolic şi tehnica descifrării simbolului[28]. Şi „psihocritica" lui Charles Mauron poate fi citată ca metodă similară de explorare a inconştientului în literatură, de analiză a reţelelor „metaforelor obsedante" şi a „mitului personal"[29]. În sfîrşit, într-o mică măsură, şi „tematologia" lui Jean-Paul Weber şi ale sale „amintiri tematice"[30].

3. Istorie literară, iconologie, comparatism

Deşi Mircea Eliade n-a făcut niciodată istorie literară în sensul curent al cuvîntului, aspectele istoriografice ale hermeneuticii sale (IV, 5) duc — prin analogie şi extrapolare — şi la unele concluzii de ordin „istorico-literar". Prestigiul istoriei în ştiinţele umaniste, fenomen general în secolul XIX şi XX[1], nu putea să ocolească literatura. Doar că perspectiva hermeneutică, inclusiv a lui Mircea Eliade, nu se confundă cu pozitivismul, sociologismul sau cu istoria literară „scară de valori".

O primă concluzie importantă este următoarea: dacă obiectul istoriei religiei sînt credinţele şi ideile religioase, respectiv epifaniile şi conceptele sacralităţii, rezultă — prin omologare şi simetrie — că obiectul istoriei literare este lite-

[28] Jean Starobinski, *Psychanalyse et connaissance littéraire* (1964), in: *La relation critique* (Paris, 1970), pp. 269—270, 280.

[29] Charles Mauron, *Des métaphores obsedantes au mythe personnel. Introduction à la Psychocritique* (Paris, 1962), pp. 13—15, 23, 25, 30, 209, 212.

[30] Jean-Paul Weber, *Domaines thématiques* (Paris, 1963), p. 9.

[1] *Fragmentarium*, pp. 92—93.

raritatea și concepțiile despre literaritate, respectiv ideile despre „literatură". Consecință care obligă la definirea literarității (noțiunea nu poate fi restrînsă doar la accepțiile formalismului rus), apoi la studiul istoric al formelor literarității și al conștiinței sale teoretice. Nu s-ar spune că această concepție este foarte curentă. Dimpotrivă. Pistă fecundă și înnoitoare, totuși.

Dacă istoria religiilor este concepută, cum am văzut, ca o disciplină „totală", istoria literară devine la rîndul său o disciplină nu mai puțin „totală", atît în sens interdisciplinar, cît și universal, ca istorie universală a literarității în timp și spațiu. Fără a elimina cîtuși de puțin istoria literaturii (= literarității) naționale, idealul suprem devine istoria literaturii (=literarității) universale, prin proiecte colective sau individuale, după modelul *Histoire des croyances et des idées religieuses*.

În felul acesta ar putea fi ocolite obstacole și obiecții dintre cele mai serioase: istoria literaturii nu se mai ocupă de opere și valori strict individuale („inefabile", deci greu de definit, imposibil de redus la unitate, de studiat doar prin succesiune de monografii), așa cum istoria propriu-zisă depășește evenimentul istorico-politic, concret, irepetabil, individual etc. Peste tot intervine numai schema sincronică, fluxul devenirii istorice fiind sugerat de înserierea unor analize de structuri unitare. Specializarea riguroasă nu este obligatorie. Un bun scriitor poate fi, precum G. Papini, și un bun istoric literar[2].

Interferențele dintre istorie, istorie literară și hermeneutică sînt deasemenea notabile. „Tot ceea ce este *istorie* — scrie și Mircea Eliade — evident interesează. Circulația unei legende interesează istoria tot atît de mult cît și circulația unei teme metafizice. Tot ce se petrece în timp, tot ce *devine*,

[2] *Insula lui Euthanasius*, p. 283.

lăsînd urme și documente, atrage cu egală îndreptățire atitudinea istoricului".[3] Dar și mai interesantă este semnificația și sensul fenomenelor de circulație: „Ceea ce ne interesează este mai puțin istoria răspîndirii unui motiv folcloric sau al unei cărți populare, cît *sensul* pe care poate să-l aibă prezența sau absența unei astfel de cărți în literatura noastră".[4] În cadrul literaturii populare, se constată, de pildă, degradarea fantasticului, transformarea elementului mitic în legendă, alterarea și localizarea lui, prefacerea elementelor istorice (personaje, episoade) în categorii și tipuri folclorice. De unde necesitatea exegezei tuturor acestor aspecte în desfășurarea lor istorică. Istoria literară verifică, fără îndoială, aceeași „lege" universală: trecerea de la sacru la profan, desacralizarea continuă ilustrată pe larg și de istoria religiilor. În cadrul unei literaturi naționale, devine nu mai puțin importantă descifrarea funcției legendelor istorice. Doar că întrebarea esențială nu este: „De *unde* vine legenda? ci de a ști, presupunînd că ea are într-adevăr o origine, *pentru ce* a fost împrumutată *această* legendă și ceea ce s-a *făcut* cu această legendă după ce ea a fost asimilată".[5] Explicarea metodei se face, între altele, în *Le Prince Dragoș et la „chasse rituelle"*, în *Maître Manole et le Monastère d'Argeș* (forma reelaborată a *Comentariilor la legenda Meșterului Manole)* incluse în *De Zalmoxis à Genghis-Khan* (1970).

Știam de asemenea că hermeneutica lui Mircea Eliade este orientată spre morfologie și tipologie, descriere structurală și fenomenologie și că acest tip de interpretare presupune o rezolvare specifică a raportului fundamental *trecut-prezent* (III, 7), ce poate fi definit ca lectură simultană. Problema a fost anterior discutată (IV, 5). Urmează acum a trage cîteva con-

[3] *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, p. 66.
[4] *Ibid.*
[5] *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, p. 132.

cluzii de ordin istoric-literar. Dacă lectura fenomenelor religioase este „reversibilă", același mod de lectură — care depășește cronologia — poate fi practicat și în istoria literaturii (= literarității). Scoaterea în evidență a unui aspect sau altul al literaturii nu este obligată să respecte succesiunea strictă a apariției operelor, curentelor etc. Fenomen istoric, literatura este în același timp și unul supraistoric, în sensul „permanenței" sau „modernității" clasicilor, „muzeului imaginar" al literaturii etc. Toate aceste formule (și altele de acest fel: „Treizeci de mii de ani de artă modernă" etc.) sînt tot atîtea exemple de lectură sincronică a literaturii, de actualizare prin aliniere la perspectiva plană a prezentului. Istoricul literar are deci dreptul să recupereze conform schemei sale sincronice totalitatea operelor trecutului prin modificarea ierarhiei și situării tradiționale. În același timp, numai acest mod de lectură este cu adevărat „istoric", în sensul că nu estetizează, nu reduce totul prin nivelare la artă și literatură. Lectura simultană nu neagă sau amputează restul semnificațiilor istorice (un text, o statuie sînt considerate în continuare ceea ce au fost în realitate: un document istoric, un obiect liturgic; o statuie de zeu antic continuă să rămînă *și* o statuie de zeu antic, chiar dacă e operă de artă), ci doar selectează din pluralitatea semnificațiilor pe cele preferențiale. Restul sînt „puse în paranteză", dar nu negate.

Cît privește statutul „istoric" al lecturii simultane, el este identic în istoria literară cu al oricărei interpretări hermeneutice: situat în prelungirea unei tradiții istorice, în cadrul unui moment istoric precis, la intersecția a două planuri fuzionate într-o sinteză concretă. Orice interpretare istorico-literară este în același timp istorică și „la prezent".[6] Principiu admis în her-

[6] Din sfera lui Mircea Eliade: Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris, 1969), p. 406.

meneutică,[7] în teoria actuală a istoriei literare,[8] verificat și teoretizat și de critica ideilor literare.[9]

Foarte puțin cunoscută și practicată (mai ales în cultura noastră), disciplina înrudită a istoriei ideilor se bucură și ea de cîteva sugestii din partea lui Mircea Eliade. El consideră că istoria teoriilor etnologice și în special a religiilor arhaice reprezintă „un subiect ideal pentru o monografie de tipul «istoriei ideilor»". Orice teorie literară poate constitui, în același mod, tema unei monografii. Cu precizarea, pe care o face și Mircea Eliade, că „viziunea unei istorii a spiritului" trebuie să-și păstreze consecvența și specificitatea propriului său obiect. Istoria alchimiei ca „știință sacră" nu se confundă cu istoria științei.[10] Istoria ideilor literare, la rîndul său, nu se confundă cu istoria literară, nici cu istoria intelectuală. Ea are un obiect și o metodă proprie, care folosește, bineînțeles, tehnici și procedee istorico-hermeneutice integrate în serii de idei, raportări și asociații supracronologice, „simultane", așa cum procedează și istoria religiei. Ea arată că unele idei budiste care sînt, de fapt, pan-indiene, chiar arhaice, au structuri yoginice[11] etc.

Mult mai precis este Mircea Eliade atunci cînd elaborează o schemă ideală a istoriei artelor, aplicabilă — după noi — și istoriei literaturii. Scenariul este al tuturor artelor: origine religioasă comună, disociere dintr-o artă originară (probabil dansul), separare progresivă a domeniului sacru de profan,

---

[7] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 369; Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione* (Milano, 1965), I, 2, p. 531, 546.

[8] De ex.: Robert Weimann, *Past Significance and Present Meaning in Literary History*, in: *Structure and Society in Literary History* (Charlottesville, 1976), pp. 18—56.

[9] Adrian Marino, *op. cit.*, pp. 296—310.

[10] *Religions australiennes*, p. 7; *Forgerons et alchimistes*, p. 8.

[11] De ex., *Histoires des croyances et des idées religieuses*, II, p. 93, 100.

deci secularizare, autonomie, camuflare în epoca modernă.[12] Ideile sînt bine cunoscute, dar destul de puțin aplicate în istoria artelor și literaturii. În orice caz, această perspectivă — fie și sub forma unei simple indicații — apare prin Mircea Eliade în cultura noastră.

Se pare că tot lui îi revine și meritul de a fi amintit, poate cel dintîi la noi, de iconologie. Ea este considerată — pe urmele lui Erwin Panofsky, dealtfel citat (chiar dacă în termeni generali și destul de imprecișI), ca o disciplină a interpretării simbolismului ermetic în artele plastice[13]. Metodă prin excelență hermeneutică: iconologia recunoaște (în definiția lui Erwin Panofsky, cea mai răspîndită) trei nivele de semnificație a operei de artă (aplicabile de fapt și operei literare): 1. Semnificația primară sau naturală a formelor și motivelor artistice, descrierea preiconografică a operei de artă; 2. Semnificația secundară sau convențională, domeniul iconografiei: teme (concepte), imagini, istorii, alegorii; 3. Semnificația intrinsecă sau conținutul, domeniul iconologiei propriu-zise: metoda de interpretare integrală a operei de artă, în întreg contextul său istoric (mentalitatea unei națiuni, perioade, clase, convingeri religicase sau filozofice, particularizate de personalitatea artistului și condensate într-o operă unică.[14] Iconologia devine astfel o hermeneutică totală, care încadrează și interpretează conținutul spiritual al simbolului artistic în funcție de ansamblul relațiilor sale culturale. Observăm în trecere că orientarea gene-

[12] *Preface*, in: Gerardus Van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty. The Holy in Art* (London, 1965), p. VII.

[13] *Insula lui Euthanasius*, p. 26; *Forgerons et alchimistes*, pp. 137—138.

[14] Erwin Panofsky, *L'Oeuvre d'art et ses significations*, tr. fr. (Paris, 1969), pp. 12—14; Jan Bialostoski, *Iconography and Iconology*, in: *Encyclopaedia of World Art* (New York, 1963), VII, c. 769—785; J. P., *Iconologie*, in: *Encyclopaedia Universalis* (Paris, 1968), vol. 8, pp. 710—712.

rală a lui Mircea Eliade, ca și accepția ce se desprinde din textele și contextele sale, înclină mai mult spre „iconografie" decît spre „iconologie", definită în termenii săi specifici.[15]

Se poate face deasemenea presupunerea că Mircea Eliade folosește termenul de „iconologie" doar în sens larg, de înțelegere a semnificației spirituale a artelor plastice simbolice. Dar izvoarele sale de informație vorbesc, chiar și în acest caz, tot de *iconography*. Alte exigențe, solidare cu întregul său sistem hermeneutic, începînd cu definirea istoriei artei ca disciplină „explicativă", au aceeași origine: interpretarea artistică presupune cunoașterea filozofiei și teologiei tradiționale, transpunerea în situația obiectivă a artei tradiționale, asimilarea și înțelegerea spiritului medieval[16] etc.

Metoda hermeneutică a comparației și omologării (II, 10) deschide drum la Mircea Eliade și unui anumit comparatism literar. Și el este demn de atenție, cu atît mai mult cu cît formularea sa se produce total înafara comparatismului academico-didactic. Mircea Eliade are nu numai noțiunea precisă a literaturii comparate („un foarte interesant studiu de literatură comparată s-ar putea scrie dacă s-ar cerceta istoria cărților traduse într-o limbă în care istoria autorului n-a fost în prealabil cunoscută"),[17] dar și a difuziunii și recepției literaturii populare și culte, a selecției prin asimilare și respingere,[18] a unității literaturii europene și izvoarelor sale arhaice.[19] El chiar practică, mai ales în însemnările de jurnal

---

[15] cf. și Andrei Pleșu, *Mircea Eliade și hermeneutica artelor*, in: *Secolul XX*, 2—3/1978, pp. 62—63, articol original, printre foarte puținele materiale publicistice românești notabile din ultima perioadă despre Mircea Eliade.

[16] Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, pp. 40—41, 45, 47, 67, 113—114.

[17] *Insula lui Euthanasius*, p. 282.

[18] *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, p. 67.

[19] *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 154.

intelectual, un anume comparatism spontan, *à l'état sauvage*, notînd adesea paralelisme, analogii, asociații substanțiale, filiații între zone literare și spirituale dincolo de orice „raporturi de fapt", contacte și influențe, după exigențele comparatismului tradițional: Racine și Kâlidâsa, corespondențe între romantism și epoca modernă, suprarealism și spiritualitatea indiană, freudism și unele vechi teorii „pansexualiste" chineze etc.[20] Mircea Eliade chiar teoretizează acest comparatism al structurilor identice sau omologabile: „Critica literară activează într-o vastă comunitate de fenomene literare contemporane — și stabilește totuși diferențe, asociații, continuitatea tipurilor, filiații, dincolo de această comunitate contemporană în istoria ei sau la vecinii ei".[21] Metoda are aplicații destul de vaste nu numai în istoria religiilor, după cum am văzut, dar și în istoria culturii, unde se pune aceeași problemă a validității „bazei comune".[22]

Aspectul cel mai interesant al acestui comparatism *sui generis* este însă folosirea pe scară largă, chiar dacă mai mult practică decît teoretică, a paralelismelor și tipologiei pe bază de invarianți sau constante literare și teoretico-literare. Concepția prezintă surprinzătoare analogii cu poziția lui Etiemble, cel din *Comparaison n'est pas raison* (1963)[23] și reia în esență aceeași polemică dintre istoricismul pozitivist și fenomenologie din istoria religiilor. Se pot nota și surprinzătoare identități de formule. Acolo unde Mircea Eliade scrie, cum am mai amintit: „Accentul nu trebuie să cadă pe cuvîntul *istorie*, ci pe cuvîntul

[20] *Fragmentarium*, p. 103, 130; *Fragments d'un journal*, pp. 63—64.

[21] *Fragmentarium*, p. 112.

[22] Louis Massignon, *Comment ramener à une base commune l'étude textuelle de deux cultures: l'arabe et la gréco-latine*, în: „*Lettres d'Humanité*", II (1943), pp. 122—140.

[23] cf. lucrarea noastră în curs de apariție: *Etiemble et les problèmes du comparatisme militant*.

religie" (text din 1952),[24] Etiemble repetă în mod cu totul independent: „În *literatura comparată*, nu uit niciodată că este *comparată;* se uită prea adesea că este *literatură*" (text din 1957).[25] Invariantul este elementul comun a două sau mai multe structuri (religioase, literare etc.) și constituie justificarea obiectivă a tuturor paralelismelor, corespondențelor și lecturilor simultane posibile.

Evident, Mircea Eliade folosește această noțiune îndeosebi în istoria și fenomenologia religiilor, dar consecințele sale, mult mai generale, privesc și sfera culturii și literaturii. El reține „trăsături caracteristice și comune majorității ceremoniilor secrete", „puncte comune" între concepții despre religiile arhaice și mai ales importanța problemei „universalelor" (sau a „invariantelor") în istoria religiei[26] etc. Întreaga lume a arhetipurilor, miturilor, simbolurilor are în hermeneutica sa o valoare de invariant și structură omologabilă. El constată, de pildă, că tema mistică a Eroului amenințat și persecutat se regăsește la numeroase popoare fiind verificată prin nu mai puțin de cinci „motive" comune.[27] S-ar spune că Mircea Eliade are chiar o pasiune pentru acest tip de generalizări și schematizări, întîlnite în opera sa încă din tinerețe (III, 8). Fenomenul recurenței ciclice, scos în evidență la toate nivelele spirituale și culturale, își găsește confirmarea în existența acelorași constante. Repetiția nu este posibilă fără revenirea, recuperarea sau omologarea unor elemente comune, ale căror trăsături pot fi considerate ca identice. În orice caz, sublinierea imaginilor care „revin în mod continuu în imaginația și speculația oamenilor", a „repetiției indefinite a unei serii de arhetipuri" și a „rever-

[24] *Images et symboles*, p. 36.

[25] Etiemble, *Hygiène des lettres, III, Savoir et goût* (Paris, 1958), p. 163.

[26] *Mythes, rêves et mystères*, p. 263; *Religions australiennes*, p. 8; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 10.

[27] *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 333.

sibilității" fenomenelor religioase[28] etc., constituie și pentru Mircea Eliade dovezi de recurență obiectivă. Fenomenul se verifică și în morfologia literaturii, istoria literară, istoria ideilor literare[29] etc.

Urmările acestui tip de comparatism sînt considerabile și ele sînt departe de a fi fost explorate în întregime de Mircea Eliade sau de alții (să ne gîndim din nou la Etiemble). Metoda pune bazele unei estetici și teorii literare morfologice obiective și inductive, prin generalizarea de jos în sus a tuturor formelor artistice și literare comune, cu implicații importante: posibilitatea „juxtapunerii" fenomenelor literare pentru a se ajunge la descrierea fenomenelor literare;[30] corectarea generalizărilor cu bază documentară prea regională (redusă doar la o literatură, un stil, eventual o singură zonă culturală sau continent); reducerea drastică a valeităților „originalității" artei și gîndirii artistice; valorificarea din plin și pe planuri superioare a rolului precursorilor etc.

Problema universalității și a deprovincializării are și o dimensiune specific literară. Soluția lui Mircea Eliade aparține, fără îndoială, tipului universalist, goethean, pentru care *Weltliteratur* constituie o realitate. Esențială în analiza miturilor cosmogonice este recunoașterea apartenenței la același „univers spiritual".[31] Situarea permanentă în perspectivă universală și în orice caz supranațională, ieșirea din izolare și deprovin-

---

[28] *Traité d'histoire des religions*, p. 331; *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 237; *Le Chamanisme*, pp. 13—15.

[29] Vladimir Propp, *Morphologie du contre*, tr. fr. (Paris, 1970), p. 30; Louis Cazamian, *La notion de retours périodiques dans l'histoire littéraire* (1926), in: *Essais en deux langues* (Paris, 1938), pp. 3—10; Adrian Marino, *op. cit.*, cap. *Idee literară și constante* și *Recurență și circularitate*, pp. 52—107.

[30] *Le sacré et le profane*, p. 19.

[31] *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"*, in: *Zalmoxis*, III, 1941—1942, pp. 37—38.

cializare, inclusiv în critică, acestea sînt obiectivele de bază: „Noi nu trebuie să judecăm toate operele spiritului uman după scara de valori a Occidentului de azi. Aceasta este evident chiar și *în interiorul* civilizației occidentale".[32] În domeniul artei intră, ca și la A. Riegl, și categoria naivului, exoticul, primitivul. Pentru Mircea Eliade, „unitatea fundamentală a spiritului uman"[33] se constată nu numai în istoria religiilor, dar și a literaturilor. Poziție tipică la Etiemble, întîlnită și în hermeneutica actuală, pentru care contextul specific al lecturii este literatura mondială.[34]

Nu este locul de a relua încă odată, în acest cadru, întreaga discuție în jurul constantelor. Sistemul de referințe specific lui Mircea Eliade nu este critic, istoric-literar sau comparatist. De unde și semnificația sporită a unei serii de „coincidențe". Amintim doar cîteva din sfera sa spirituală. Din lectura lui Ananda K. Coomaraswamy, Mircea Eliade știe, odată mai mult, că principiile artei orientale și medievale europene sînt „identice",[35] din lectura lui Gaston Bachelard, că reveria „reia fără încetare teme primitive", că imaginația materiei reface „solida constanță și monotonie a materiei"[36] etc. Se pot stabili și alte puncte de contact sau convergență cu unele sau altele din programele și ipotezele comparatiste hermeneutice actuale, de pildă studiul comparat al simbolurilor.[37] Esențială este însă

---

[32] *Religions australiennes*, p. 14.

[33] *Réception de M. Mircea Eliade* (Bruxelles, 1977), p. 17.

[34] cf. Pierre Fruchon, *Pour une herméneutique philosophique*, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 4/1977, p. 563.

[35] *The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art*, in: *Zalmoxis*, I, 1938, p. 20.

[36] *La psychanalyse du feu*, 1949 (Paris, 1965), p. 13; *L'eau et les rêves*, p. 2.

[37] Heinz Otto Burger, *Methodische Probleme der Interpretation*, in: *Die Werkinterpretation*, hgb. von Horst Enders (Darmstadt, 1967), pp. 206—207.

„redescoperirea" încă a unui aspect al hermeneuticii lui Mircea Eliade. Ea îndreptățește din plin și citarea sa elogioasă printre comparatiștii și autorii români de folclor comparat.[38]

4. Obiective românești

Ne reîntoarcem, în sfîrșit, la punctul de plecare: reintegrarea hermeneuticii lui Mircea Eliade în critica românească, urmată de examinarea posibilităților de a îmbogăți această critică și chiar de a o regenera sub unele aspecte. De-a lungul întregii noastre expuneri și analize s-a putut dealtfel citi, mai mult sau mai puțin în filigran, nostalgia unui alt tip de critică românească. El se confundă, în esență, cu programul hermeneutic trecut în revistă. Nu încape îndoială că Mircea Eliade visa și el o astfel de critică (în parte realizată), de o altă orientare și conținut decît jurnalismul literar și impresionismul epocii, pe care-l depășește net prin adîncime de idei, orizont filozofic și spiritual, vibrație interioară și bază documentară. Lucian Blaga, în *Critica literară și filozofia* (1943) pledează pentru aceeași direcție.

Care este criticul ideal după Mircea Eliade (toate aceste poziții aparțin deceniului al treilea) putem constata cu ușurință dintr-un portret negativ (excesiv), dar semnificativ, făcut lui Paul Zarifopol: „mediocritate", „lipsit... organic de orice elan".[1] Neaderența vine dintr-o lipsă totală de afinități pentru scepticism și „spirit critic" steril, pentru „moftologie".

[38] Mircea Anghelescu, *Le comparatisme roumain de l'entre-deux-guerres*, in: *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1/1979, pp. 11—12: Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești* (București, 1974), pp. 540—542.

[1] *Paul Zarifopol*, in: *Cuvîntul*, III, 921, 9 noiembrie 1927.

Polemica dezvăluie din plin neaderența lui Mircea Eliade la o critică lipsită de trăire, pasiune și participare: „Scriu — răspunde el partizanilor lui Paul Zarifopol — pentru că sensul pe care îl dăm noi vieții e un sens necunoscut vouă. Scriu pentru că simt în carnea, în sufletul și în creierul meu revărsări de viață proaspătă străină de viața pe care o duceți dv. de decenii". Platitudinea ironică și mic-burgheză este pusă deci în discuție în primul rînd. Este evident că Mircea Eliade concepe critica în sensul unei împliniri spirituale, al unei dezvoltări sufletești, conform programului hermeneuticii creatoare (V, 2). Ceea ce-l face să considere „inutile părerи(le) critice care nu mă adîncesc, nu mă îmbogățesc, nu mă însuflețesc". El respinge cu hotărîre — din această perspectivă — „urîta, stearpa, meschina, pipernicita, sclifosita, gîrbovita, inutila critică a dlui Zarifopol".[2] Dacă înlocuim această serie de atribute negative cu opusul lor obținem și definiția criticii dorite de Mircea Eliade... În loc de sterilitate — fecunditate; de îngustime — generozitate; de spirit minor și subdezvoltat — mare elan constructiv; de afectare — autenticitate și organic; de critică îmbătrînită și perimată — tinerească, verticală și înnoitoare; de inutilă — fecundă, creatoare. Nu acesta era, bineînțeles, conținutul, nivelul și limbajul curent al epocii...

Ideea de totalitate, prin cuprinderea mai multor discipline,[3] de creație și pasiune se ridică însă deasupra tuturor și ea definește, în esență, programul critic al lui Mircea Eliade. Spiritul său este obsedat de enciclopedism și cunoaștere integrală. Sinteza organică și avîntul operei vaste și durabile ca formă de realizare imediată și mesianică îl caracterizează. Este evident că dintr-o astfel de perspectivă vertiginoasă și tre-

[2] *Contemporanii dlui Zarifopol. Ce-a priceput...*, in: *Cuvîntul*, III, 935, 23 noiembrie 1927.

[3] *Preface*, in: Gerardus Van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty. The Holy in Art*, p. VI.

pidantă, sub spaima apocaliptică a lui *Anno Domini*, cînd „mîine, totul se poate schimba — sau poate pieri totul", mai „este oare timp de polemică, de discuție, de controversă și calambur?" „Aproape că nu mai e timp pentru critică..."[4] Mircea Eliade exprimă cu putere acea fază — nouă pe atunci — a conștiinței și activității critice românești, care tinde să depășească ierarhiile oficial-academice, reputațiile pur sociale ale vieții literare și de cenaclu, diletantismul boem și de cafenea și chiar analiza „creatoare" ce nu urmărește decît scoaterea în evidență a calităților criticului. Toate acestea sînt înlocuite de aspirația spre monumental, cunoaștere integrală și angajament personal, însoțit de un apel hotărît la un nou public; cititorul „non-conformist" care „nu se mai sperie nici de jurnalul intim, nici de confesiunea patetică, nici de studiile tehnice în care presimte un stil de gîndire".[5]

Într-o perioadă de mare dominare a „librăriei franceze" și a documentării universitare *à la page*, cu ultima bibliografie străină în note, Mircea Eliade cere și o altă orientare a eseului critic: spre teme și referințe românești, în spiritul cel mai autentic al hermeneuticii sale militante. Citim într-un articol din 1933: „Fiecare eseist român se folosește de acea documentare pe care o folosește Parisul, Roma sau Berlinul. Nici o încercare de autonomie, de originalitate în căutarea materialelor, de curaj în interpretarea lor. Acum șapte, opt ani era la modă mistica și scolastica; eseiștii români ceteau și comentau bibliografia mistică și scolastică. De vreun an încoace e la modă metafizica; eseiștii români citează bibliografie germană recentă. În lucrările lor întîlnești aceleași autorități, ca și în paginile unui diletant din oricare capitală a lumii. Nimic propriu, nici o autoritate impusă de ei".[6] Critica românească avea nevoie

[4] *Fragmentarium*, p. 81.
[5] *Op. cit.*, p. 6; *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 9.
[6] *Insula lui Euthanasius*, pp. 327—328.

și atunci — ca și acum — de inițiative personale, de maturizare și depășirea modelelor culturale (azi ele se numesc structuralism, semiotică etc.), de sisteme proprii de referință și interpretare. Pe scurt, de creație personală, cu toate riscurile pe care le presupune, o astfel de întreprindere. Ea se desfășoară înafara spiritului epigonic, compilației și pastișei. Mircea Eliade năzuiește în același timp la o „Istorie filozofică a culturii românești, de la Miorița la Vasile Pârvan", după cum el va cere și mai tîrziu „o istorie integrală a creativității geniului românesc, iar nu exclusiv a creațiilor culte, livrești". El visează „istoria culturii românești integrale: adică a instituțiilor și credințelor, a creațiilor lingvistice și folklorice".[7] El intuiește și necesitatea unei critici de idei și chiar de vocabular critic, actuală și azi: „Prietenii mei nu cunosc înțelesul cuvintelor. N-au avut experiențe, n-au meditat și n-au adîncit introspectiv cuvintele".[8] Precizarea termenilor îl preocupă și mai tîrziu.[9] Are și noțiunea sociologiei lecturii.[10]

Spiritul inovator al criticii lui Mircea Eliade urmărește din motivele știute și deprovincializarea criticii românești, precum și a oricărei alte critici. Căci o critică, franceză să spunem, care face abstracție de integrarea, confruntarea internațională și care se citează doar în cerc închis, rămîne în fond tot provincială, chiar dacă „situată" în arondismentul 6 al Parisului. Problema își păstrează și azi actualitatea,[11] și ea cunoaște prin Mircea Eliade pe unul din campionii săi cei mai hotărîți (VI, 3). „Lecția" pe care critica românească actuală poate s-o des-

---

[7] *Op. cit.*, p. 328; *Cuvînt-înainte*, în: George Racoveanu, *Omenia și „r'rumusețea cea Dintîi"* (Freising, 1962), p. 5.

[8] *Despre cuvinte și despre cutezanță*, în: *Cuvîntul*, IV, 1123, 9 iunie 1928, cf. și *Crize nominaliste*, idem, IV, 1230, 13 noiembrie 1928.

[9] De ex., *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p. 65.

[10] *Oceanografie*, p. 134.

[11] Adrian Marino, *Préface à l'édition française*, în: *La critique des idées littéraires*, tr. fr. (Bruxelles, 1977), pp. 7—11.

prindă este de a trece cu seriozitate la elaborarea de teorii, principii și metodologii proprii, netributare influențelor directe și sincronismelor fără busolă. Ceea ce echivalează cu încercarea de a „impune", de a oferi în orice caz confruntării și validării internaționale principiile și metodele sale, fără nici o inhibiție. Dacă Mircea Eliade a putut lansa, în definitiv, din București, în 1938, o revistă de studii religioase în limbi străine, *Zalmoxis*, aceeași inițiativă a putut fi luată cu atît mai mult și în critica literară, în forme variante, și în epoca noastră, la distanță de cîteva decenii.[12]

Să mai reamintim, în sfîrșit, că hermeneutica lui Mircea Eliade (alături de alte hermeneutici sau metode) poate contribui într-o largă măsură la vitalizarea și modernizarea criticii românești, la adîncirea, diversificarea și lărgirea perspectivelor sale imediate. Ideile și cercetările lui Mircea Eliade încep dealtfel să fie efectiv asimilate, să intre și în sistemul de referințe critice actuale, deși „recuperarea" — de dorit creatoare, organică, nu mecanică — este abia la început.[13] Există și riscul — semne sînt destule! — al unor adaptări neofite, necompetente, de entuziasm necritic. Dar odată consumată „descoperirea", terenul va deveni liber unor interpretări tot mai serioase de critică simbolică, „inițiatică" sau „mitocritică", în care Eminescu, Macedonski, Arghezi, Sadoveanu ar constitui cîteva din subiectele privilegiate.

---

[12] Despre această stare de spirit, *Cahiers roumains d'études littéraires*, *Synthesis* etc., cf. și Adrian Marino, *Prezențe românești și realități europene* (București, 1978), p. 78 sq.

[13] De ex. Ioan Petru Culianu, *Mit și simbol în proza lui V. Voiculescu*, în: *Ethos*, 2/1975, pp. 258—259; Mircea Tomuș, *Mihail Sadoveanu* (Cluj-Napoca, 1978), p. 127, 141—142, 166—170; Alexandru Paleologu, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu* (București, 1978), p. 108, 140; Elena Tacciu, *Eminescu. Poezia elementelor* (București, 1979), p. 11, 51, 125, 258, 228 (lucrare de inspirație bachelardiană etc.)

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INDICE DE AUTORI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

A

Alexandrescu-Ureche, Vasile 420
Al-George, Sergiu 94
Allen, Douglas 102, 124, 129, 211
Altizer, Thomas, J. J. 32, 246, 307
Anghelescu, Mircea 461
D'Annunzio, Gabriele 424
Arghezi, Tudor 415, 465
Sf. Augustin 168

B

Bachelard, Gaston 194, 449, 460
Bär, Eugen 169
Bachofen, J. J. 182
Balotă, Nicolae 15
Balzac, Honoré de 363, 405, 433, 449
Barbu, Ion 401
Baroosian, Vahan D. 403
Barthes, Roland 33, 49, 200, 298, 410
Baruzi, Jean 89, 92, 150, 270, 386
Bascom, William R. 175
Bataille, Henri 439
Beane, Wendel C. 278, 439
Beer, Henri 131
Benedict, Ruth 141
Białostoski, Jan 455
Betti, Emilio 36, 37, 41, 44, 51, 54, 61, 70, 72, 75, 77, 84, 127, 141, 149, 158, 193, 201, 238, 290, 356, 359, 454
Bianchi, Ugo 257, 258, 269, 270
Bienek, Horst 403
Biès, Jean 375, 448
Bîrlea, Ovidiu 461
Blaga, Lucian 10, 11, 18, 68, 73, 78, 82, 90, 94, 112, 122, 131, 132, 133, 161, 165, 168, 175, 176, 246, 317, 323, 333, 336, 341, 344, 352, 360, 361, 363, 412, 461
Block, Haskell, M. 449
Boas, Franz 266, 367
Bodkin, Maud 360, 449
Boeckh, August 31, 64, 75, 210
Bolle, Kees W. 264, 287, 307, 309, 373
Bonhoeffer, Dietrich 157
Borie, Monique 394
Bourque, Joseph H. 449

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Brandon, S.G.F. 54
Brâncuși, Constantin 361, 394, 425, 440, 445
Bremond, Henri 402
Bucuța, Emanoil 416
Bultmann, Rudolf 25, 31, 55, 64, 66, 70, 75, 109, 141, 158, 172, 204, 210, 225, 238, 281, 386
Buonaiuti, Ernesto 64
Burkhardt, Jakob 247, 279
Bürger, Heinz Otto 460

C

Caillois, Roger 139, 157, 181, 364, 387, 392
Calisi, R. 385
Cantemir, Dimitrie, 411, 416
Cassierer, Ernst 363, 368
Cazamian, Louis 459
Cazeneuve, Jean 89, 97, 141, 150, 170, 362
Călinescu, G. 21, 420, 424, 430, 436, 437, 444
Cătineanu, Tudor 341
Chadwick, Nora K. 377, 381, 403
Chadwick, Munro H. 381
Chagall, Marc 114, 366, 392
Charles, Michel 440
Chlebnikov, Velimir 403
Clark, Kenneth 419
Cobb, J. B. 32, 307
Comarnescu, Petru 288, 304, 335, 416
Comstock, Richard 400
Coomaraswamy, Ananda K. 92, 93, 182, 243, 307, 309, 312, 317, 329, 355, 356, 357, 359, 362, 366, 367, 369, 372, 377, 392, 403, 419, 433, 435, 436, 440, 442, 456, 460
Corbin, Henri 65, 334
Croce, Benedetto 234
Crainic, Nichifor 11
Crémieux, Benjamin 422
Culianu, Ioan Petru 12, 26, 27, 32, 63, 78, 89, 97, 101, 109, 126, 130, 160, 170, 201, 239, 242, 248, 249, 259, 263, 282, 290, 321, 334, 362, 371, 406, 465
Cusanus, Nicolaus 91

D

Danielou, Jean 92
Dante Alighieri 51, 312, 406, 436
Densușianu, Nicolae 409
Densusianu, Ovid 425
Dilthey, Wilhelm 25, 28, 31, 63, 66, 276
Diogene 332
Dostoievski, Fiodor M. 406
Doty, William S. 278, 439
Douglas, Wallace W. 449
Dragomirescu, Mihail 21, 425, 430
Drijwers, H.J.W. 62, 89, 92, 102, 238
Dufrenne, Michel 88, 362
Dumézil, Georges 93, 99, 131, 270, 379, 380, 386
Dupuy, B.P. 32. 80
Durand, Gilbert 95, 131, 167, 168, 182, 243, 357, 361, 364, 391, 400, 403, 448, 453

E

Eckhart, Maestrul 68, 265, 312, 355
Eco, Umberto 195
Eftimiu, Victor 416
Ellul, Jacques 293

Eminescu, Mihai 465
Enders, Hors 460
Engels, Friedrich 354, 376
Epicur 49
Etiemble, René 327, 387, 400, 406, 419, 457, 458, 459, 460

F

Fechner, G. Th. 145
Foucault, Michel 206
Foulkes, A.P. 71
France, Anatole 276
Francisc din Assisi 68, 265
Frazer, James 354
Freud, Sigmund 32, 54, 143, 242, 326, 327, 354, 444
Freund, Julien 41, 120, 210, 281
Frobenius, Leo 78
Fruchon, Pierre 27, 110, 149, 224, 226, 290, 460
Frye, Northrop 380, 387, 449

G

Gadamer, Hans-Georg 17, 19, 25, 27, 31, 36, 42, 44, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 60, 64, 65, 67, 70, 71, 75, 84, 109, 110, 117, 141, 148, 160, 193, 204, 210, 220, 225, 226, 238, 254, 281, 295, 301, 356, 359, 369, 372, 437, 440, 449, 454
Gandillac, Maurice de 326, 327
Gauguin, Paul 326
Geffré, Claude 227, 251, 270
Gherea, C.D. 21
Gibbon, Edward 246
Goethe, Johann Wolfgang von 99, 112, 316, 405, 438
Götter, Heide 125
Greimas, A.J. 43, 249, 381
Grigorovici, Ilina 18
Grosse, Ernst 354
Guénon, René 170, 283, 303, 307, 317, 321
Gulian, C.I. 379

H

Handoca, Mircea 406
Hasdeu, Bogdan-Petriceicu 112, 131, 224, 340, 345, 408, 409, 410, 411, 412, 418, 425
Hegel, G.W.F. 93, 140, 225, 276
Heidegger, Martin 48, 60, 109, 150
Henderson, Joseph L. 298
Herder, Johann Gottfried 276
Herescu, N.I. 347
Hesiod 384
Heyers, M. Conrad 394
Hinnells, John R. 54, 240
Hirn, Injo 354
Hirsch, E.D.Jr. 34, 41, 77, 369
Hogan, John 295
Homer 324, 384
Hovejda, Feyridoun 334
Humboldt, W. von 210
Husserl, Edmund 254

I

Ibrăileanu, Garabet 20, 21
Ionesco, Eugène 333
Ionescu, Nae 66, 299, 301, 339, 344, 345, 371
Iorga, Nicolae 413, 425
Iordan, Iorgu 425
Istrati, Panait 424

J

Jaffé, Aniela 367
Joyce, James 327, 441, 445, 448

Juhl. P.D. 71
Jung, Carl Gustav 36, 62 81, 82, 83, 92, 97, 117, 132, 140, 150, 168, 169, 170, 172, 182, 184, 185, 193, 200, 210, 240, 242, 269, 298, 354, 361, 367, 379, 380, 386, 391, 393
Jünger, Ernst 398

K

Kâlidâsa 406, 457
Kant, Immanuel 169
Kerényi, Ch. 36, 62, 81, 92, 97, 117, 140, 150, 169, 170, 172, 184, 200, 210, 240, 242, 269, 298, 379, 380
Keyserling, Hermann von 303
Kimmerle, Heinz 41, 435
Kierkegaard, Sören 338
Kitagawa, Joseph M. 378, 396
Kluchohn, Clyde 178
Krappe, Alexander H. 172, 173, 380, 386

L

Lane, Lauriat Jr. 169
Langer, Susanne K. 367, 368
Lassaigne, Jacques 422
Leertouwer, L. 62, 89, 92, 102, 238
Leibniz, G. W. 316
Leonardo da Vinci 316, 398
Lévi-Strauss, Claude 99, 180, 181, 364, 381, 388
Lorca, Federico Garcia 445
Long, Clarles M. 31, 267, 378, 396
Lovinescu, Eugen 21, 346, 424, 430, 437
Lowie, Robert 380, 387
Löwith, Karl 254

M

Macedonski, Alexandru A. 423, 465
McGinty, Park 86, 207, 271
McLuhan, Marshall 362, 404
Maiorescu, Titu 21
Maitland, Leslie 288, 318
Malinovski, Bronislaw 61, 172, 175, 180, 223, 238
Mancaș, Mircea 360
Mandelbaum, Maurice 253
Maniu, Adrian 416, 436
Marino, Adrian 15, 17, 49, 95, 96, 105, 107, 117, 127, 130, 132, 142, 230, 260, 275, 283, 340, 394, 397, 403, 419, 420, 423, 425, 430, 438, 442, 454, 459, 464, 465
Markale, Jean 179
Martin, Wallace 34, 106
Marrou, Henri-Irénée 392
Marx, Karl 93, 354, 376
Massignon, Louis 457
Massis, Henri 303
Mauduit. J. A. 354
Mauron, Charles 450
Meletinsky E. M. 388
Merquior, José Guilherne 364
Meslin, Michel 62, 66, 87, 92, 102, 160, 181, 200, 211, 243, 251, 265, 283
Mihalcesco, I. 183
Mihăescu, Gib 416
Milarepa 338
Milescu, Nicolae 416
Minulescu, Ion 416
Moe, Moltke 372
Mommsen, Theodor 239
Montesquieu, Ch. Louis de Secondat de 276

N

Nagarjuna 91
Nerval, Gérard de 445
Nestle, Wilhelm 158

Nietzsche, Friedrich 326
Noica, Constantin 11, 16, 17, 18, 19, 30, 36, 48, 65, 110, 113, 188, 321, 323, 326, 327, 339, 425
Nola, Alfonso M. di 296
Novalis (Friedrich Leopold von Hardemberg) 445

O

Origen 32
Ortega y Gasset, José 294
Otto, Rudolf 62, 66, 68, 92, 118, 120, 140, 152, 207, 257, 320, 356
Ovidiu (Publius Ovidius Naso) 387

P

J.P. 455
Paleologu, Alexandru 465
Panofsky, Erwin 182, 455
Papini, Giovanni 451
Pareyson, Luigi 6, 225
Pasquier, Pierre 65, 262, 333
Pasternack, Gerhard 125
Pârvan, Vasile 412, 425, 464
Petrescu, Camil 416
Pettazzoni, Rafaele 271
Pillat, Ion 425
Pippidi, D. M. 347
Platon 49, 166
Pleşu, Andrei 290, 456
Plutarc 40
Popescu-Sibiu, Ion, Dr. 444
Popescu, Titu 342
Popper, Karl R. 86, 125, 126, 129
Prodicos 49
Propp, V. J. 78, 99, 377, 381, 388, 459
Proust, Marcel 406, 433, 447
Puech, Henri-Charles 79, 316, 391

R

Racine, Jean 457
Racoveanu, George 339, 423, 464
Raglan, Lord 178
Rasmussen, David M. 16, 31, 62, 67, 81, 86, 101, 102, 120, 151, 153, 242, 243, 279
Rădulescu, Mihai 360
Rei, Dario 16, 67, 81, 84, 231, 239, 241, 267, 299
Reinach, Solomon 354
Renan, Ernest 160
Ricoeur, Paul 25, 27, 32, 34, 36, 38, 42, 48, 51, 54, 58, 60, 63, 66, 68, 69, 70, 75, 83, 84, 86, 87, 101, 110, 122, 141, 149, 158, 182, 184, 193, 200, 201, 202, 203, 210, 220, 225, 238, 247, 254, 265, 281, 283, 290, 364, 367, 401, 449
Riegl, Alois 460
Riès, Julien 101, 259, 265
Rickert, Heinrich 234
Ricketts, Mac Linscott 253
Rimbaud, Arthur 387
Ritter, Joachim 67
Róheim, Géza 387
Rolland, Romain 307
Roquet, Claude-Henri 21
Rosetti, Alexandru 425
Rousset, Jean 439
Ruthven, K. K. 173, 298, 449

S

Sadoveanu, Mihai 465
Sanielevici, Henric 443
Sartre, Jean-Paul 150, 155
Scagno, Roberto 299, 324
Schleiermacher, Fr. D. E. 25, 26, 28, 41, 66, 141, 224, 238, 281, 435

Schlegel, Friedrich 380
Sebeok, Thomas A. 178, 364, 387
Séjourné, Laurette 117, 186, 191, 202, 203, 206, 333
Servien, Pius 430
Shakespeare, William 406
Sharpe, Eric J. 54, 240
Smith, Pierre 180
Sorel, Georges 174
Spaltmann, Günther 378, 396
Spengler, Oswald 78, 303
Spitzer, Leo 25, 28, 118, 192, 439
Stanciu, Lucian 12, 15
Starobinski, Jean 439, 450
Strelka, Joseph 449

T

Tacciu, Elena 465
Tacit 246
Teilhard de Chardin, Pierre 256, 322
Terrin, Aldo Natale 252, 253, 258
Thales 325
Thomson, Stith 380, 387
Tillich, Paul 152, 160, 200, 327, 449
Todorov, Tzvetan 182, 297
Toma de Aquino 355
Tomuș, Mircea 465

U

Unamuno, Miguel de 294, 305

V

Vailati, Giovanni 73
Valentin 80
Valéry, Paul 383
Van Baaren, Th. O. 62, 238
Van der Leeuw, Gerardus 100, 101, 129, 140, 256, 284, 380, 455, 462
Vernant, Jean-Pierre 180, 181, 268
Vianu, Tudor 347, 352, 360, 366, 379, 430
Vickery, John B. 178, 387, 449
Vico, Giambattista 376
Vidal Naquet, Pierre 80, 81, 268
Vierne, Simone 379, 445, 448
Virgil 387
Vlad, C., Dr. 444
Voltaire 246, 276
Vries, Jean de 244, 380, 382
Vulcănescu, Mircea 11, 407
Vulcănescu, Romulus 361
Voiculescu, Vasile 362, 465

W

Wach, Joachim 66
Weber, Jean-Paul 450
Weber, Max 81
Weimann, Robert 454
Weinrich, Harald 381
Weisinger, Herbert 401
Wellek, René 419
Weston, Jessie L. 400
Whistler, James 366
Wilde, Oscar 366
Wimsatt, William K. 433

Z

Zarifopol, Paul 347, 461, 462
Zeletin, Ștefan 346
Zhirmunsky, Victor 377, 403

BCU IAȘI CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

SUMAR

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Prefață 7

I. **Hermeneutica și critica românească** 13

II. **Hermeneutica: obiect și metodă** 23

1. Definiția hermeneuticii 28
2. Interpretarea 32
3. Sens și semnificație 37
4. Înțelegerea 53
5. Transpunerea 63
6. Intenția 69
7. Filologie și erudiție 72
8. Morfologie și tipologie 78
9. Structură și sistem 82
10. Comparație, omologare, constante 88
11. Fenomenologie 98

III. **Cercul hermeneutic** 103

1. Preînțelegere sau tautologie? 107
2. Momentul originar 111
3. Intuiție — reflexie 118
4. Inducție — deducție 123
5. Analiză — sinteză 127
6. Parte — tot 131
7. Trecut — prezent 141

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

8. Sacru — profan 150
9. Tipologia sacrului 161
a) Arhetipul 161
b) Mitul 170
c) Simbolul 181
10. Limitele interpretării 201

IV. Hermeneutica și istoria 213

1. Tradiția 216
2. Înțelegerea și interpretarea istorică 220
3. Condiționarea istorică 227
4. Istorie, supraistorie, „antiistorie" 238
5. Istorie și istoriografie 250

V. Creația hermeneutică 273

1. Forme obiective 277
2. Realizarea de sine 285

VI. Hermeneutica militantă 291

1. Omul în epoca modernă 294
2. Occident și Orient 302
3. Universal și provincial 314
4 Un nou umanism? 328
5. Orientări românești 334

VII. Hermeneutica, arta și literatura 349

1. Artă și creație 352
2. Structuri antropologico-artistice 360
3. Geneză și evoluție literară 373
4. Structuri literare 394
5. Perspective românești 406

VIII. Hermeneutica, critica și istoria literară 427

1. Critică, interpretare, înțelegere 430
2. Critica „profunzimilor" 443
3. Istorie literară, iconologie, comparatism 450
4. Obiective românești 461
Indice de autori 469

BCU MS UNIVERSITY LIBRARY

82.01 (02) = 53
130.2 (02) = 59

BIBL. CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
280/980 21 cm lei 25

Lector: VIRGIL BULAT
Tehnoredactor: CONSTANTIN RUSU

Apărut: 1980. Bun de tipar: 21.01. 1980. Comanda nr. 1926.
Coli de tipar: 30. Hîrtia: velină 80 g/m². Format: 61×86/16

Tiparul executat sub comanda nr. 589.
la Întreprinderea Poligrafică Cluj, Municipiul Cluj-Napoca
B-dul Lenin nr. 146
Republica Socialistă România

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

C0450 DEP. LEGAL 1980

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Lei 25,—